Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. J. Müller, D. W. Beyschlag, D. J. Köstlin

herausgegeben

von

D. C. B. Hundeshagen und D. E. Riehm.

1 8 7 0.

Dreiundvierzigster Jahrgang.

Erster Band.

Gotha,

bei Friedrich Andreas Perthes.

1870.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. J. Müller, D. W. Beyschlag, D. J. Köstlin

herausgegeben

von

D. C. B. Hundeshagen und D. E. Riehm.

Jahrgang 1870, erstes Heft.

Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1870.

Abhandlungen.

1.

Die Visionshypothese in ihrer neuesten Begründung.

Eine Duplik gegen D. Holsten.

Von

Willibald Beyschlag.

Der Gegensatz der supranaturalen und der naturalistischen Weltanschauung, welcher durch die gegenwärtige Theologie so lebhaft hindurchgeht, hat nächst der Frage um die Person Christi selbst keinen Streitpunkt von so entscheidender Bedeutung wie den seiner Auferstehung. Hier greift die höhere, unsichtbare Welt, die sich dem Glauben über dieser irdischen, sichtbaren wölbt, am sichtlichsten in den Lauf der letzteren ein; hier ist das Wunder geradezu als ein mächtiger Quader, der den ganzen Aufbau der christlichen Kirche trägt, in das Gefüge der Weltgeschichte eingemauert. Hier war daher selbst Baur, der Meister jener Theologie, welche ihre höchste Aufgabe in der Austilgung des Wunders aus der Geschichte der Religion findet, unverrichteter Sache stehen geblieben: „nur das Wunder der Auferstehung", ruft er in seiner Geschichte des Christentums aus, „konnte die Zweifel zerstreuen, welche den Glauben selbst in die ewige Nacht des Todes verstoßen zu müssen schienen" [a]).

---

a) Geschichte des Christentums, S. 39. Das Wunder als solches sollte zwar mit jenem Ausspruch nicht geradezu anerkannt werden, aber ebensowenig

Dennoch muß ja, wer entschlossen ist, durch eine Weltanschauung der reinen Diesseitigkeit um keinen Preis einen Riß gehen zu lassen, auch hier eine natürliche Erklärung ausfindig machen. Dreierlei Wege zu einer solchen bieten sich dar. Man kann die ganze Auferstehungsbotschaft mit Reimarus auf einen Betrug und Leichendiebstahl der Jünger zurückführen; man kann den Tod Jesu zum Scheintod machen und eine natürliche Wiederbelebung und Wiedererscheinung annehmen; man kann endlich die Wiedererscheinung des am Kreuz Gestorbenen in die Subjectivität der Jünger versetzen, sie zu einem Gebilde ihres aufgeregten Nervenlebens machen. Aber den beiden ersten von diesen drei Erklärungsweisen hat einer der schärfsten Gegner des Auferstehungswunders, Strauß, bereits ein so vernichtendes Urtheil gesprochen, daß man dieselben heutzutage als abgethan betrachten darf. „Eine selbsterfundene Lüge“, sagt Strauß wider die Betrugshypothese, „hätte die Jünger unmöglich zu einer so standhaften Verkündigung der Auferstehung Jesu unter den größten Gefahren begeistern können, und mit Recht bestehen die Apologeten darauf, daß der ungeheuere Umschwung von der tiefsten Niedergeschlagenheit und gänzlichen Hoffnungslosigkeit der Jünger beim Tode Jesu zu der Glaubenskraft und Begeisterung, mit welcher sie am folgenden Pfingstfest ihn als Messias verkündigten, sich nicht erklären ließe, wenn nicht in der Zwischenzeit etwas ganz außerordentlich Ermuthigendes vorgefallen wäre, und zwar näher etwas, das sie von der Wiederbelebung des gekreuzigten Jesus überzeugte“ *). Ebenso empfängt die Scheintodshypothese, abgesehen von allem, was sich schon gegen ihre Prämisse Entscheidendes einwenden läßt, ihren Todesstoß durch die Strauß'sche Bemerkung: „Ein halbtodt aus dem Grabe Hervorgekrochener, siech Umherschleichender, der ärztlichen Pflege, des Verbandes, der Stärkung und Schonung Bedürftiger und am Ende doch dem Leiden Erliegender konnte auf

---

fand Baur sich berechtigt, es hier zu leugnen. „Was die Auferstehung an sich ist“, fährt er fort, „liegt außerhalb des Kreises der geschichtlichen Untersuchung“ — ein Dahingestelltseinlassen, bei dem freilich weder Freund och Feind sich beruhigen konnte.

eben Jesu von 1835, 3. Aufl., Bd. II, S. 685.

die Jünger unmöglich den Eindruck des Siegers über Tod und Grab, des Lebensfürsten machen, der ihrem späteren Auftreten zu Grunde lag[a])." Und so hat sich begreiflicherweise neuerdings alles, was sich zur Anerkennung des Auferstehungswunders nicht entschließen konnte, auf den dritten und letztmöglichen Weg der natürlichen Erklärung zusammengedrängt, zur Visionshypothese, welche ja den Glauben der Jünger an den Triumph Jesu über den Tod und damit die Entstehung der Kirche aus diesem Glauben vollständig erklären zu können scheint, ohne dem natürlichen Ausgang des Lebens Jesu irgend etwas ab- oder zuzuthun. Nachdem nun diese Visionshypothese bereits verschiedene Entwickelungen und Bestreitungen gefunden, ist ihr neuerdings eine an umfassender Anlage und eindringendem Scharfsinn bis jetzt unerreichte Begründung zutheil geworden in dem Buche von D. Carl Holsten „Zum Evangelium des Paulus und des Petrus" (Rostock 1868).

Derselbe Gelehrte hatte bereits einige Jahre zuvor eine dem gleichen Ziel zustrebende Voruntersuchung angestellt; er hatte in einem namhaft gewordenen Aufsatz der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie" (1861) die dem Paulus behufs seiner Bekehrung gewordene Christuserscheinung, — also die nach der gegenwärtigen kritischen Sachlage bestbeglaubigte aller Erscheinungen des Auferstandenen, welche zugleich vermöge der christusfeindlichen Disposition des Empfängers gegen die visionäre Erklärung am sprödesten war, — im Sinne dieser Erklärung zu erledigen gesucht. Diese Abhandlung über „die Christusvision des Paulus und die Genesis des paulinischen Evangeliums" mußte allen unter uns, welche für die Tüchtigkeit gegnerischer Leistungen ein offenes Auge haben, als eine der bedeutendsten Arbeiten der kritischen Schule und eine der mannhaftesten Herausforderungen der Apologetik erscheinen. Da andere schwiegen, so unternahm ich damals in einem den Lesern dieser Zeitschrift wol noch erinnerlichen Aufsatz über „die Bekehrung des Apostels Paulus" die Widerlegung der Holsten'schen Abhandlung, indem ich zugleich die bereits von Baur gemachten, aber nicht zum Ziel gediehenen Anläufe zur visionären Erklärung der paulinischen

a) Leben Jesu von 1864, S. 298.

Christophanie mit in Betracht zog. Mein Absehen gieng darauf, nachzuweisen: einmal, daß die biblischen Männer zwischen visionären und leibhaftigen Erscheinungen allerdings zu unterscheiden gewußt, also gegen eine Selbsttäuschung, wie Holsten sie dem Apostel zuschrieb, wohl geschützt gewesen; sodann daß weder die Berichte der Apostelgeschichte, noch die eigenen Aussagen des Apostels mit der Annahme eines visionären Charakters jener Erscheinung, wie Baur wollte, zu vereinigen seien; endlich, daß der ganze historisch-psychologische Proceß, durch welchen Holsten nach Baurs Idee die Entstehung jener Christusvision bei dem Christenverfolger zu erklären versucht hatte, ein ebenso psychologisch unmöglicher, als geschichtlich unstatthafter sei. Gleichzeitig griff Pfarrer Paul in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie" (1863) die Holsten'sche Abhandlung von einer anderen Seite her an, nämlich von Seiten ihres Zusammenhangs mit der Frage nach dem realen, leibhaftigen Auferstandensein Christi. Er machte geltend, daß, wer die Christophanie des Paulus 1 Kor. 15, 8 visionär erkläre, auch die ebendort V. 5 bezeugte Christophanie des Petrus ebenso erklären müsse, und glaubte darthun zu können, daß dies ein Ding der Unmöglichkeit sei. Durch diese Wendung wurde die von Anfang im Hintergrund stehende Frage nach der Realität der Auferstehung Jesu entschiedener in die Mitte des Streites gezogen und so das Interesse desselben noch wesentlich erhöht.

Auf beide Gegenschriften hat nun D. Holsten in seinem Buche „Zum Evangelium des Paulus und des Petrus" eingehend geantwortet. Indem dies Buch drei ältere Arbeiten des Verfassers, über die paulinische Christophanie, über Inhalt und Gedankengang des Galaterbriefs, und über die Bedeutung des Wortes σάρξ im Lehrbegriff des Paulus, nicht nur zusammenstellt, sondern auch mit erheblichen neuen Beiträgen ergänzt, bildet es in gewissem Sinne eine neue, in mancherlei Hinsicht eigentümlich modificirte Aufstellung der in der Tübinger Schule geltenden Ansichten des Urchristentums überhaupt. Uns nun beschäftigt für jetzt lediglich die erstere Hälfte des Buchs. Hier hat der Verfasser seine Abhandlung über die paulinische Christophanie bevorwortet durch eine längere gegen mich gerichtete Apologie derselben und ferner sie ergänzt durch eine neue

Abhandlung, „die Messiasvision des Petrus und die Genesis des petrinischen Evangeliums", in welcher er das von Pfarrer Paul für unmöglich Geachtete unternimmt und auch die erste, dem Petrus am Ostertage gewordene Erscheinung des Auferstandenen visionär zu erklären sucht. Indem er nun diese beiden Christuserscheinungen, die dem Petrus und die dem Paulus gewordene, als die beiden Grundpfeiler des urchristlichen Glaubens an die Auferstehung Christi behandelt, hat er selbst die Frage nach dieser in den Mittelpunkt des Streites gerückt und demgemäß auch uns veranlaßt, eine erneute Prüfung seiner Erklärung der paulinischen Christophanie zu einer Prüfung der visionären Erklärung der Auferstehung Jesu überhaupt zu erweitern.

Zu einer solchen erneuten Prüfung halte ich die in den „Studien und Kritiken" vertretene Theologie theils um der ungemeinen Wichtigkeit der Sache, theils um der wissenschaftlichen Energie willen, mit welcher Holsten seine Ansicht derselben verficht, allerdings für verbunden. Wenn ich nun einen Theil dieser Verpflichtung in Folge meiner früheren Abhandlung auf mich nehme, möchte ich damit meinem Verbündeten, Pfarrer Paul, in keiner Weise vorgreifen, um so weniger, als ich dessen Position, wie sich zeigen wird, in einer wesentlichen Beziehung nicht zu der meinigen machen kann. Ich werde mich begnügen, gegen Holsten zwei Fragen — die erstere wiederholt, die zweite neu — zu erörtern, die Fragen: Läßt sich die Christophanie des Paulus als rein subjective Vision, wie Holsten sie denkt, psychologisch und historisch begreifen? und: Konnten Christusvisionen überhaupt, wenn Paulus oder Petrus oder sonstwer solche hatte, den urchristlichen Glauben an die Auferstehung Christi erzeugen? An die Beantwortung dieser Fragen, welche den ganzen Streit, soweit er auf dem Gebiete der historischen Kritik liegt, zur Entscheidung führen muß, wünsche ich schließlich über die demselben zu Grunde liegende und von uns beiderseits mehrfach berührte theologische Principienfrage mit besonderem Bezug auf die Auferstehung Christi einige Bemerkungen zu knüpfen.

Holsten gibt in seiner Replik gegen mich noch einmal eine gedrängte Darstellung seiner Geschichte der paulinischen Bekehrung, eine Darstellung, welche wir, um ihm möglichst gerecht zu werden, unverkürzt hier aufnehmen wollen. „Das jüdische Volk“ — heißt es S. 39 ff. — „hatte den, der sich den Messias des Volkes nannte, obwol er dem Messiasbilde und den Messiashoffnungen des Volkes widersprach, als Lügenpropheten und Gotteslästerer zum Kreuzestode gebracht. Und dieser Tod selbst, in teleologisch-theistischer Weltanschauung ein Beweis des Rechtes zum Tode, hatte das Gemüth des Volkes und seiner Leiter über den Tod beruhigt. Aus dieser Selbstberuhigung schreckte sie das Wort auf: der Todte lebt. Denn das Leben war der Beweis der Messianität des Todten, und mit ihr fiel die Blutschuld auf die Anstifter des Todes zurück, den Messias des Volkes gekreuzigt zu haben. Diese suchten das furchtbare Gewicht des Wortes abzuwälzen durch die Behauptung: das Leben des Todten sei ein Betrug, der letzte schlimmer als der erste. Aber die Entstehung einer Gemeinde des todtlebenden Messias, wodurch jenes Wort eine objective Macht der Geschichte wurde, erneuerte immer die Anklage des Messiasmordes und die Erinnerung an die ungeheuere Schuld (Apg. 2, 23. 36; 3, 13. 14. 15; 4, 10; 5, 28. 30; 7, 58). Durch Verfolgung der Gemeinde suchten die Anstifter des Todes, vor allem die Pharisäer — (daß die Acta die Sadducäer hervorheben, ist als ungeschichtlich besonders von Zeller nachgewiesen) — die anklagenden Stimmen stumm zu machen. So ward Paulus in die Bewegung gezogen. Die Leidenschaftlichkeit seiner Natur bei dem Widerspruch seines orthodox-nationalen mit dem messianischen Glauben machte diesen Glauben zu einem Gegenstand des leidenschaftlichsten Interesses, des praktischen, ihn zu vernichten, des theoretischen, ihn zu widerlegen. So wurden die Elemente des gehaßten Glaubens negative Momente im Bewußtsein des Paulus. Nun war im Widerspruch mit dem orthodox-nationalen Messiasglauben der Inhalt des urchristlichen Glaubens: *Ἰησοῦν εἶναι τὸν Χριστόν*, der vom Volke und seinen Leitern als Lügenprophet an's Kreuz geschlagene Jesus sei der von Gott zum Leben erweckte Messias, der nun wiederkommen werde vom Himmel, das

Reich der Himmel und des Messias zu vollenden. Tod, Auferstehung, Parusie des gekreuzigten, aber auferweckten Jesus sind die Angelpunkte des vorpaulinischen Evangeliums, die neuen Bewußtseinsmomente in dem sonst alttestamentlich, durch Gesetz und Propheten bestimmten Bewußtsein der vorpaulinischen Gemeinde. Der entscheidende Beweisgrund des Unglaubens gegen den Glauben an den auferstandenen Jesus-Messias mußte nun immer der Kreuzestod sein, der reine Widerspruch mit der alttestamentlich-orthodoxen Messiasidee nach dem orthodox-nationalen Verständnis der heiligen Schriften. Die vorpaulinischen Gläubigen konnten diesen Widerspruch nicht lösen. Zwar erklärten die Urapostel den Kreuzestod als um der Sünde willen geschehen; aber er blieb ihnen ein dem messianischen Werke Aeußerliches, die That des ungläubigen Volkes und ein die Messiaswirksamkeit nicht nothwendig begleitender Umstand. Dagegen verlangte die Teleologie des jüdischen Theismus den Kreuzestod, wenn er der Tod des Messias war, begriffen als ein Inneres, als die That Gottes selbst, als einen nothwendigen Act seines messianischen Heilswillens. Dies konnte dem in den Kategoricen des jüdischen Geistes so scharf und so consequent denkenden Geiste des Paulus nicht verborgen bleiben. Damit trat das Princip seines Heidenevangeliums schon, wenn auch immer noch negativ, in das Bewußtsein des Paulus. Wenn aber der noch Ungläubige diesen Grund als Beweis gegen die Messianität Jesu geltend machte, so setzten die schon Gläubigen diesem nur logischen Gegenbeweise eine Thatsache der Wirklichkeit entgegen, vor der die Logik selbst der heiligen Tradition sich beugen müsse, die Thatsache der Auferweckung Jesu durch Gott zu neuem Leben. Petrus habe ein Gesicht des todtlebendigen Messias gehabt, die Zwölf, fünfhundert Brüder, Jakobus, wieder die Apostel insgesamt. Eine mächtige Beweisreihe von entscheidendem Gewichte. Denn da gegen die Auferstehung der Pharisäer Paulus, gegen ein Gesicht als Beweis objectiv wirklichen Lebens der Jude Paulus nichts einzuwenden hatte, so konnte der ungläubige Paulus sich gegen diesen factischen Beweis der Auferweckung Jesu nur durch die Beschuldigung eines bewußten Betruges, einer bewußten Lüge behaupten. Ein für den, der nicht verstockten und gebundenen Geistes

war, auf die Dauer ohnmächtiger, haltungsloser Standpunkt. Denn nicht gegen Einen und eine Thatsache, gegen Zwölf, Fünfhundert, wieder Zwölf, gegen eine Reihe von Thatsachen mußte er behauptet werden und gegen eine Ueberzeugungsfestigkeit vieler, die für diesen vorausgesetzten Betrug in Marter und Tod giengen. So mußte Paulus die Möglichkeit des Lebens des Kreuzestodten setzen, um so mehr setzen, als diese Möglichkeit in dem unerschütterlichen Glauben der von ihm Verfolgten, in der Ausbreitung dieses Glaubens trotz der Verfolgung tagtäglich als geschichtliche Wirklichkeit ihm entgegentrat. Aber diese Möglichkeit schon mußte das Wesen des Paulus in Aufruhr versetzen. Denn welche Angst lag für ein religiöses Gemüth in diesem: „Wenn der Todte nun lebte?!“ Stritt nicht demzufolge der Ungläubige gegen Gott selber und seinen Gesalbten, an den doch, wenn auch in anderer Form, auch er schon glaubte? Die Seelenqual eines solchen Widerspruchs konnte Geist und Gemüth eines Paulus weder vergessen, noch ohne Lösung ertragen. Wenn nun der logische Beweis gegen — dem thatsächlichen Beweis für die Messianität des Kreuzestodten wich? Daß der Messias, das messianische Reich in dieser Zeit kommen werde, war aller Pharisäer und auch sein Glaube. Aber den Segen des messianischen Reiches konnte der gerechte Gott nur dem gerechten Volke verleihen. Nun war das Volk, blieb das Volk sündig. Konnte es gerecht werden ohne Vergebung? Konnte der gerechte Gott vergeben ohne stellvertretendes, ohne blutiges Opfer? Wenn nun der Kreuzestod Jesu, des Messias, dieses stellvertretende, blutige Sündopfer war? Verkündeten ihm nicht die Gläubigen, die er verfolgte, täglich, daß Jesus um der Sünde willen gestorben sei? Bewiesen sie ihm nicht diesen Opfertod aus den heiligen Schriften? Löste sich nicht alle Qual des Gemüthes, wenn er in diese Beweise eingieng, alle Qual des denkenden Geistes, wenn er dies Princip in seinen Consequenzen verfolgte? So lange aber diese Qual nicht gelöst war — eine brütende Innerlichkeit des geistigen Lebens mit höchster Spannung auf einen Zweck, die im Gemüthe so peinlich empfundenen Widersprüche seines Bewußtseins zu lösen, selber auch der Thatsache des Lebens des Kreuzestodten und Auferstandenen gewiß zu werden, eine verzehrende Sehnsucht,

selber auch den lebendigen Todten zu schauen, wie Petrus, die Zwölf, Jakobus, die Fünfhundert? — So wirkten alle Kräfte, welche sonst Visionen erzeugen, im Gemüthe des Paulus. Sollten die wirkenden keine Wirkung gehabt haben?" . . . .

Ich hatte gegen diese Erklärung des paulinischen Bekehrungswunders wesentlich ein Dreifaches geltend gemacht. Einmal: dieselbe setze ein unbegreifliches Misverhältnis zwischen Ursache und Wirkung, indem die Wiedergeburt des Apostels, die derselbe auf eine reale Wirkung des verklärten Christus zurückführe, auf diese Weise zu einem Product der bloßen Idee, oder — wenn auf das scheinbare, visionäre Gestaltgewinnen der Idee Werth gelegt werde — zum bloßen Nervenproduct gemacht sei. Zweitens: sie bringe ihr Facit nur dadurch heraus, daß sie eine historisch und psychologisch unmögliche Grundvoraussetzung in den Ansatz aufnehme, die Voraussetzung, als sei bei dem verfolgenden Paulus die größte Willigkeit vorhanden gewesen, an Jesum zu glauben, und nur der Anstoß des Kreuzestodes habe ihm dabei im Wege gestanden. Drittens: sie stehe im Widerspruch mit allem, was an geschichtlichen Andeutungen über den Bekehrungsproceß des Paulus vorhanden sei, indem nach denselben der Umschwung seines Lebens nicht auf dem dialektischen Wege der Enträthselung des Kreuzestodes, sondern auf dem ethischen der Frage nach dem Gerechtwerden vor Gott vorgegangen sein müsse. Holsten hat diese meine Einwendungen durchweg unzutreffend, meine eigenen Gedanken über den paulinischen Bekehrungsproceß „halb richtig, halb falsch, nie wahr" gefunden und nur in dem zuletzt geltend gemachten Gesichtspunkt eine irrelevante Ergänzung seiner Darstellung anerkannt. Ich will nun seinen Widerlegungen meiner Widerlegung nicht abermals widerlegend nachgehen, sondern unmittelbar an die soeben mitgetheilte erneute Darstellung seiner Ansicht eine erneute, möglichst auf dem Gebiete concreter historischer Fragen sich haltende Kritik anknüpfen, hierauf meine positive Ansicht der Sache gegen die erhobenen Einwände rechtfertigen und so unseren Streit zur Entscheidung zu führen suchen. Von der Holsten'schen Darstellung behaupte ich, daß sie in allen wesentlichen Punkten auf unhistorischen Voraussetzungen beruht, ihr Resultat demnach ein geschichtlich unmögliches ist.

Sehen wir uns diese Voraussetzungen eine um die andere genau an.

Nach Holsten bewegt sich der ganze Bekehrungsproceß des Paulus um den Angelpunkt des Kreuzestodes Jesu. Dieser Kreuzestod ist einerseits der „entscheidende Beweisgrund" des Judentums gegen die Messianität Jesu und wird als solcher vor allem von Paulus gegen die Christen geltend gemacht; andererseits ist er das Grundräthsel des Christentums, an dessen aufdämmernder Lösung der Unglaube des Verfolgers sich in Glaubensgeneigtheit verwandelt. Offenbar hat den Verfasser seine etwas abstracte Art, Geschichte zu construiren, verleitet, aus der centralen Bedeutung, die ihm der Tod Jesu im nachmaligen Lehrsystem des Paulus einnimmt, vorschnell auf eine gleich centrale Stellung in der vorchristlichen Denkart und im Bekehrungsproceß desselben zu schließen. Die wirkliche Geschichte weiß nichts davon, daß „der Kreuzestod Jesu der entscheidende Beweisgrund des Unglaubens gegen den Glauben an den auferstandenen Jesus-Messias" gewesen wäre. Nirgends in den Erstlingskapiteln der Apostelgeschichte, die doch auch Holsten als ein ideell getreues Spiegelbild der Situation anerkennt und verwerthet, tritt eine Spur davon auf, daß man jüdischerseits den Aposteln entgegengehalten hätte: „Euer Jesus kann nicht der Messias sein, denn er ist ja gekreuzigt"; nirgends nehmen die Apostel auf eine solche Argumentation widerlegende Rücksicht, weder in ihren Predigten, noch in ihren nachmaligen Schriften. Höchstens könnte man an das jüdische „Aergernis des Kreuzes Christi" in 1 Kor. 1, 23 denken, aber ein von den Juden genommenes Aergernis ist noch kein von den Juden geltend gemachter Beweisgrund; auch besteht nach Gal. 5, 11 das *σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ* für die Juden vielmehr darin, daß sie im Kreuzestode Christi und nicht mehr im Gesetz ihre Gerechtigkeit suchen sollten, also nicht in der Thatsache der Kreuzigung als solcher, sondern in der Bedeutung, welche die christliche Predigt ihr gab. Der Verfasser beruft sich für seine Ansicht auf die „theistisch-teleologische Weltanschauung des Judentums"; aber wenn damit gesagt sein soll, daß der Jude das einmal Geschehene unter allen Umständen als Gottesurtheil betrachtet habe, also die Zulassung der

Kreuzigung Jesu als göttliches Verwerfungsurtheil über ihn, so weiß ich nicht, woher er diese Weltanschauung dem Judentum imputiren will[a]). Die ganze alttestamentliche Weltanschauung beruht auf dem Bewußtsein der menschlichen Freiheit und Sünde, hat also für Thaten, wie das Volk sie an Jesu vollbracht, die volle Möglichkeit einer ganz anderen Betrachtung. Zumal seitdem der Leidensstand der Frommen und Gerechten in der israelitischen Geschichte habituell geworden war und ebendamit auch der Glaube an eine jenseitige Vergeltung und Ausgleichung der irdischen Thaten und Leiden sich ausgebildet hatte, konnte es dem Volke nicht mehr in den Sinn kommen, aus dem zeitlichen Untergang einer Persönlichkeit ohne Weiteres auf deren göttliche Verwerfung zu schließen. Oder hätte das Judentum zur Zeit Jesu etwa auch die Martyrien der Propheten (vgl. Hebr. 11, 36—38) als Gottesurtheile, daß sie falsche Propheten gewesen, betrachtet? Ganz ebenso aber wie die Untergänge der Propheten ließ sich auch das zeitliche Unterliegen des Messias betrachten, als einen Beweis, — nicht daß Gott ihn verleugnet, sondern daß das Volk seiner nicht werth gewesen. Natürlich wird diese Betrachtung nur da stattgehabt haben, wo man Jesu anhieng; aber ihre vollkommene Möglichkeit innerhalb des jüdischen Bewußtseins schließt jedenfalls eine entscheidende Beweiskraft der entgegengesetzten, feindseligen Betrachtungsweise aus. In der That sehen wir die Jünger dem Volke gegenüber den Tod Jesu in diesem Sinne behandeln. Stephanus stellt die Kreuzigung Jesu in Eine Reihe mit der Verfolgung der

---

a) Wenn der Verfasser S. 136 sagt, daß dem Juden die geschichtliche Thatsache nur als Ausdruck des zwecksetzenden göttlichen Willens gelte, so ist hier einmal das „nur" zu beanstanden, denn sie gilt ihm auch als Ausdruck der menschlichen Freiheit; dann aber ist zwischen zwecksetzendem göttlichen Willen und einem „Recht" gebenden Gottesurtheil noch ein weiter Unterschied. Der zwecksetzende Wille kann auch das Böse zulassen, aber er erklärt es damit nicht für recht und gut. Und doch konnte die Kreuzigung Jesu nur dann entscheidender Beweisgrund gegen die Messianität Jesu sein, wenn sie dadurch, daß sie von Gott überhaupt zugelassen worden, nach jüdischer Ansicht auch für recht und gut erklärt gewesen wäre.

Propheten (Apg. 7, 52), und die Apostel, weit entfernt, das Unterliegen Jesu zu entschuldigen, beschuldigen vielmehr das Volk und dessen Leiter über dasselbe, indem sie auf's Unbefangenste der göttlichen Zulassung gedenken und nur den Trost hinzufügen, daß Israel, wenn es gläubig werde, seinen Messias nicht unwiderruflich verscherzt haben solle (Apg. 2, 23; 3, 13—21). Also der Kreuzestod Jesu ist nicht der entscheidende Beweisgrund des jüdischen Unglaubens gegen den Glauben an den Jesus-Messias gewesen, und damit wird bereits der ganze dialektische Proceß hinfällig, vermöge dessen Holsten die Bekehrung des Apostels sich an dieser Thatsache, die sich ihm aus dem stärksten Hindernis des Glaubens in die Brücke zu demselben verwandelt haben soll, entwickeln läßt. — Aber auch dieser Verwandlungsproceß selbst, wie Holsten sich ihn denkt, ist historisch und psychologisch unmöglich. Paulus soll, als erst die Auferstehungspredigt ihm imponirte, folgendermaßen argumentirt haben: „Gott konnte sein Messiasreich doch nur einem gerechten Volke verleihen. Aber wie konnte es gerecht werden ohne Vergebung? Wie der Vergebung theilhaftig werden ohne Sühnopfer? Wie, wenn der Kreuzestod Jesu, was ja die Christen behaupten, dies Sühnopfer wäre?" Was für kühne Sprünge läßt Holsten hier das jüdische Bewußtsein auf einmal machen! Unseres Wissens haben die Pharisäer das Gerechtwerden vor allem in menschliche Leistung und Uebung gesetzt und ein nach ihren Vorschriften lebendes Volk durchaus nicht für ungerecht gehalten. Sofern aber die Schrift höhere Ansprüche machte, verkündete sie ja auch eine mit dem Anbruch der messianischen Zeit eintretende Sündenvergebung und Geistesausgießung, und über diese Verheißung hinauszudenken hatte Paulus, so lange er Jude und Pharisäer war, nicht den geringsten Anlaß. Oder wo hätte das Alte Testament je die göttliche Vergebung an die conditio sine qua non eines „stellvertretenden blutigen Opfers" gebunden? Hundert Stellen der Psalmen und Propheten predigen eine Vergebung, die durch nichts anderes als durch Buße bedingt ist, und namentlich die Stellen, welche von der großen Sündenvergebung der messianischen Zeit reden wie Jerem. 31, 34, wissen nichts von solcher Opferbedingung. Endlich, welch ein Sprung von den levi-

tischen Thieropfern zur Idee eines sühnenden Menschenopfers a)! „Wo hatte Gott ein stellvertretendes Menschensühnopfer verlangt zur Vergebung der Sünde?" — so läßt Holsten selbst S. 230 die Jünger angesichts des Todes Jesu fragen: aber für den noch ungläubigen Paulus soll sich das Gegentheil auf dem Wege einer Schlußkette ergeben haben, die er etwa von Anselmus, aber warlich nicht von Gamaliel gelernt haben könnte! Mögen die Christen den Tod Jesu auf Grund seiner eigenen Andeutungen frühe schon unter den Gesichtspunkt eines Sühntodes gestellt haben (wiewol in den petrinischen Reden der Apostelgeschichte hievon noch keine Spur ist): für den Pharisäer und Schriftgelehrten fiel dagegen entscheidend in's Gewicht, daß weder Schrift noch Tradition etwas von einem stellvertretend leidenden und sterbenden Messias wußten, vielmehr eine solche Idee mit der orthodoxen Messiasvorstellung sich im schneidendsten Widerspruch befand. Auch auf dieser Seite also schwebt die Holsten'sche Vorstellung des Sachverhalts außerhalb des historisch und psychologisch Möglichen, und damit ist von vornherein der Ausgangspunkt seiner Darstellung unhaltbar.

Ebenso ungeschichtlich und unhaltbar ist zweitens die Vorstellung von der Lage, in der sich Paulus dem Auferstehungszeugnis der Christen gegenüber befunden haben soll. Diese Lage soll, weil Paulus als Jude und Pharisäer gegen eine Todtenauferstehung an sich nichts einzuwenden gehabt habe, eine auf die Dauer ohnmächtige, haltungslose gewesen sein. Da ist schon das ein Trugschluß, daß Paulus, weil er als Pharisäer überhaupt an eine Auferstehung glaubte, gegen die Auferstehung Jesu a priori nichts einzuwenden gehabt hätte. Als Pharisäer glaubte Paulus an eine Auferweckung der Gerechten am Ende der Tage, und dieser eschatologische

a) Ein einziges Mal tritt dieselbe im Alten Testament hervor, Jes. 53, 10; aber es ist bekannt, wie weit entfernt das Judentum zur Zeit Jesu davon war, diese Stelle dogmatisch und messianisch zu deuten. Und selbst der nachmalige Apostel Paulus hat sich auf diese Stelle nirgends ausdrücklich berufen, zum Zeugnis dafür, daß dieselbe ihm nicht die Bedeutung eines Leitsterns zur Erkenntnis des Kreuzes Christi gehabt hatte.

Charakter der Auferstehung war nichts Zufälliges und Unwesentliches, — er hieng mit der ganzen judaistischen Anschauung von dem weltgeschichtlichen Proceß und seiner endlichen, aber auch erst schließlichen Verklärung zusammen. Der Pharisäer und Schriftgelehrte war also gegenüber der Behauptung, es sei ein Einzelner schon jetzt — und zwar nicht wieder zum alten irdischen, sondern zu neuem verklärtem Leben — auferstanden, vollkommen in der Lage zu antworten: „Das kann nicht sein; denn die Auferweckung der Todten gehört nicht dem *αἰὼν οὗτος*, sondern dem *αἰὼν μέλλων* an, der noch nicht angebrochen ist, auch nicht für einen Einzelnen im voraus anbricht, sondern mit dem Tage des Weltgerichts auf einmal für alle." — Weiter ist auch das unrichtig, daß Paulus sich gegen die Auferstehungszeugnisse der Christen nur durch die Beschuldigung eines bewußten Betrugs, einer bewußten Lüge hätte behaupten können. Vielmehr gab ihm die jüdische Theologie zwischen dem Vorwurf bewußter Lüge und der Anerkennung objectiver Wahrheit mehr als Einen Mittelweg an die Hand. Apg. 23, 9 sagen die Pharisäer im hohen Rathe mit deutlicher Beziehung auf die von Paulus Tags zuvor öffentlich erzählte Christophanie: „Wie, wenn ein Geist oder Engel mit ihm geredet hätte?" Das war eine möglichst wohlwollende Erklärung der von Paulus behaupteten Christuserscheinung, die ihm gleichwol nicht zugab, daß er Jesum als Auferstandenen geschaut, sondern nur die Erscheinung eines abgeschiedenen Geistes oder eines Engels einräumte, eine Erscheinung, von der man ohne Zweifel annahm, daß Paulus sie in seiner Ekstase schwärmerisch aufgefaßt und sich irrig ausgelegt habe. So konnte auch Paulus den Christen antworten, wenn er sie für wirklich fromme Leute hielt, und war damit noch keineswegs auf ihre Seite getreten: hatte er weniger Wohlwollen für sie, so konnte er sagen: „Ihr möget Erscheinungen gehabt haben, aber es waren Trugbilder Satans, der euch verblendete" [a]); auch so noch

a) Diese Vorstellung, ganz analog der Matth. 12 vorliegenden vom Wunderthun mit Beelzebubs Hülfe, liegt vor in 2 Kor. 11, 14 in der Rede vom „sich verwandeln Satans in einen Engel des Lichtes", noch deutlicher

kam er daran vorbei, sie für bewußte Betrüger zu halten. — Endlich aber — warum soll Paulus die Christen mit ihren Auferstehungsbotschaften nicht wirklich für bewußte Lügner und Betrüger gehalten haben? Es war das jedenfalls der Standpunkt seiner Schule und Partei (Matth. 27, 64). „Ein für den, der nicht verstockten und gebundenen Geistes war, auf die Dauer ohnmächtiger, haltungsloser Standpunkt“, sagt Holsten. Aber war denn nicht Paulus damals in der That gebundenen, ja — das Wort im Sinne von 2 Kor. 3, 14 genommen — verstockten Geistes? Wie sollte es dem schwer werden, die Anhänger Jesu für Lügner und Betrüger zu halten, der Jesum selbst für einen solchen, für einen Lügenpropheten und Trugmessias hielt: „Haben sie den Hausvater Beelzebub geheißen, wie viel mehr werden sie's seinen Hausgenossen thun?“ Wollte Holsten hiegegen den auf die Dauer unwiderstehlich werdenden sittlichen Eindruck der Verfolgten geltend machen, den Paulus aus nächster Nähe habe empfangen müssen, so würden wir daran erinnern, daß die Macht sittlicher Eindrücke gegenüber einer starken religiösen Befangenheit erfahrungsmäßig sehr gering ist, um so geringer, einem je energischeren religiösen Pathos sie gegenüberstehen. Oder war nicht der Lichtglanz des heiligen Lebens und Sterbens Jesu, unendlich herrlicher als alles, was seine Nachfolger von sittlichem Eindruck hervorbringen konnten, hell genug in Volk und Zeit hineingefallen; und dennoch sehen wir von demselben Keinen überwältigt, den nicht der religiöse Zug seines Herzens ohnedies zu Jesu hinzog. Wer dagegen, wie die ehrlicheren Pharisäer und unter ihnen auch ein Gamaliel, auch ein Paulus, gerade aus Religion ihn bekämpfen und verwerfen zu müssen glaubte, der war ja, je mehr die sittliche Hoheit Jesu sich entfaltete, nur immer verblendeter gegen dieselbe geworden, und so kann es einem solchen auch den Nachfolgern Jesu gegenüber kaum anders ergangen sein.

Um nun aber die Verkündigung und Ueberzeugungstreue der Verfolgten den erforderlichen Eindruck auf Paulus machen zu lassen,

---

in der von Holsten selbst zu anderem Zwecke citirten Stelle der clementinischen Homilieen XVII, 16 (S. 73 Anm.).

muß Holsten weiter annehmen, daß Paulus bis dahin mit dem Christentum unbekannt gewesen, daß es also neue Verkündigungen, erste Eindrücke und Anregungen gewesen, die er durch die Verfolgten erhalten. Ich hatte ihm entgegengehalten: „Hätte die Ueberzeugungstreue und Standhaftigkeit der Verfolgten etwas über ihn vermocht, so hätte ja schon des Stephanus erhabenes Sterben ihn erschüttern müssen, das im Gegentheil seinen glühenden Verfolgungsdurst überhaupt erst geweckt hat.“ Hierauf antwortet Holsten: „Daß ihn des Stephanus Tod nicht sofort erschütterte, wie natürlich! denn durch ihn, nach ihm scheint Paulus erst in Berührung mit dem Glauben an den Messias-Jesus gekommen zu sein“ (S. 47). Wieder eine ganz willkürliche und haltlose Voraussetzung. Nach dem unverdächtigen Bericht der Apostelgeschichte war Paulus beim Tode des Stephanus nicht etwa ein unbetheiligter, zufälliger Zuschauer, sondern er nahm an demselben bereits vollen moralischen Antheil (Kap. 7, 58; 8, 1). Soll er denn da verfolgt haben, was er noch in keiner Weise kannte? Soll er jenen leidenschaftlichen Antheil am Tode des Stephanus etwa genommen haben aus purer Blutgier, ohne in die von Stephanus erregten und zu dessen Verfolgung führenden geistigen Kämpfe (Apg. 6, 8—12) verflochten gewesen zu sein und mittelst derselben das Christentum bereits wesentlich kennen gelernt zu haben? Ein solches blindes brutales mit den Wölfen Heulen, ohne zu wissen, worüber, wird doch Holsten am wenigsten ihm zutrauen wollen. Ohne Zweifel aber müssen wir die Berührung des Paulus mit dem Christentum noch weit höher hinaufdatiren, als bis zum Auftreten des Stephanus. Es ist bekannt, daß alle chronologischen Data, die wir haben, zwischen die Bekehrung des Paulus und den Kreuzestod Jesu nur einen kurzen Zwischenraum, kaum ein paar Jahre, zu setzen gestatten. Der Bekehrung aber geht ja eine Periode des praktischen Zelotismus im Dienste des Synedriums voraus, mit deren Beginn die in Jerusalem zu Gamaliels Füßen verbrachte Lehrzeit zu Ende gewesen sein muß. Mithin fällt nach allem, was wir wissen, der jerusalemische Schüleraufenthalt des Paulus mit dem öffentlichen Auftreten und tragischen Unterliegen Jesu in Jerusalem noch zusammen. Er hat aller Wahrscheinlichkeit nach den

Propheten von Nazareth auf den Straßen der Hauptstadt gesehen und in den Hallen des Tempels gehört[a]), hat aller Wahrscheinlichkeit nach jenes Passafest, an welchem Jesus auf Golgatha verblutete, mit seinen namenlosen durch des ganzen Volkes Herz zuckenden Erregungen in nächster Nähe miterlebt. Aber wäre er auch erst eine kurze Frist nach demselben nach Jerusalem gekommen, wie hätten die noch zitternden Wellenringe, welche das größte Ereignis in Israels Geschichte hervorgerufen, ihn — gerade ihn unberührt lassen sollen? (Vgl. Apg. 5, 28). Wäre er „der einzige Fremdling in Jerusalem gewesen, der nicht gewußt hätte, was in jenen Tagen darinnen geschehen war", — geschehen war in einer Frage, welcher die tiefste Sehnsucht, die heißeste Glut seines Herzens galt, und geschehen war unter leidenschaftlicher Betheiligung, ja durch die leidenschaftlichste Initiative seiner eigenen Schule und Partei? Es ist nicht anders denkbar: er hat schon damals, schon auf diesem Wege von Jesu Worten und Thaten, Person und Ausgang so viel erfahren, als eben ein in Jerusalem lebender Pharisäer- und Schriftgelehrtenschüler erfahren konnte und erfahren mußte. Ist dem aber so, so folgt daraus sehr Erhebliches wider Holstens Vorstellung der Sache. Es folgt mit Wahrscheinlichkeit, daß Jesu eigene wunderbare Persönlichkeit und göttlich großes Dulden und Sterben ihm vor Augen vorübergegangen war, ohne in ihm den Pharisäer zu erschüttern, daß also schwerlich die viel schwächeren Nachbilder, mit denen er als Verfolger zu schaffen bekam, ihn zu erschüttern vermocht haben werden. Es folgt mit Gewißheit, daß Paulus als ein über das neue Evangelium bereits historisch und dogmatisch Unterrichteter an die Spitze der Verfolgung trat, mit bereits ausgeprägtem Urtheil, bereits festgewählter innerer Stellung, daß ihm also die Verkündigungen der Christen nicht mehr neu sein und noch weniger ihm imponiren konnten. Hiemit aber fällt, wenn nun auch — wie wir sahen — weder

---

a) Vgl. 2 Kor. 5, 16. Auf die complicirten Einwendungen einzugehen, welche Holsten gegen meine Deutung dieser Stelle von einem äußerlichen Gekannthaben Christi erhoben hat, muß ich einer anderen Gelegenheit vorbehalten.

der Kreuzestod, noch die Auferstehungsbotschaft den erforderlichen Stachel für seine Seele enthielt, die ganze Holsten'sche Construction haltlos in sich zusammen.

Und noch haben wir die unentbehrlichste Voraussetzung dieser Construction nicht geprüft, die Voraussetzung, es habe zwischen Paulus und dem Christentum nichts gelegen, was nicht durch die von der Ueberzeugungstreue und Standhaftigkeit der Gläubigen getragene Auferstehungsbotschaft wenigstens so weit habe neutralisirt werden können, um dem Paulus die reelle Möglichkeit einer Auferstehung Jesu zu Herzen gehen zu lassen. Hier ist der vitale Punkt der ganzen Holsten'schen Construction. Denn konnte Paulus nicht ernstlich diese Möglichkeit setzen, so wurde er auch nicht getrieben, der Frage nachzusinnen, wie doch im Falle des Auferstandenseins Jesu sein Kreuzestod mit seiner Messianität sich reimen lasse, so wurde er auch nicht durch die entdeckte Antwort auf diese Frage zur Sehnsucht entzündet, die Wahrheit der Auferstehung selbst zu erfahren, und so wurde endlich auch nicht aus dieser Sehnsucht die Vision geboren, die sie befriedigte und den Kampf seines Innern entschied. Wie nun: war der Schriftgelehrte und Pharisäer Paulus in der That innerlich ungehindert, die ihm behauptete Auferstehung Jesu als möglich zu setzen? Ja — wenn das, was ihn von Christus schied, der Art war, daß es durch die Auferstehungsbotschaft entkräftet werden konnte; nein — wenn es derart war, daß es, durch diese Botschaft unbetroffen und unwiderlegt, ihr gegenüber in voller Kraft verblieb. Was lag denn nun Trennendes, Scheidendes zwischen Paulus und Christus? Holsten sagt: die orthodox-nationale Messiasidee, mit der die Wirklichkeit Jesu in so großem Widerspruch stand. Lassen wir diese Antwort einmal gelten: gewiß hat auch dies zwischen beiden gelegen. Reichte denn nicht dieser eine Scheidepunkt allein schon hin, einen auch nur werden-wollenden Glauben an Jesu Auferstehung bei Paulus auszuschließen? Jesus hatte die orthodox-nationale Messiasidee, wie Paulus sie als Pharisäer theilte und als Schriftgelehrter aus der Schrift herauslas, nicht erfüllt; noch mehr, — sein ganzes Auftreten, Lehren, Verhalten hatte mit derselben im schärfsten Contrast gestanden. Es war dieser Contrast gewesen, der selbst seine

Brüder, selbst den Täufer an ihm irre gemacht hatte, wie viel mehr die bei allem Zujauchzen seiner doch nie gewißwerdende Menge, und der so seinen Feinden freie Hand und anscheinendes Recht gegeben hatte, ihn als Trugmessias an's Kreuz zu schlagen. Wie nun: war denn dieser Widerspruch mit Schrift und Glauben Israels durch die Behauptung seines Auferwecktseins irgendwie gelöst, versöhnt? Man verstehe uns recht: die Thatsache seiner Auferstehung mußte ja freilich denen, die sie auf unzweifelhafte, zwingende Weise erfuhren, diesen Widerspruch niederschlagen: hatte Gott Jesum wirklich auferweckt, so mußte er der Heilige Gottes sein trotz dieses Widerspruchs, dessen Lösbarkeit dann den weiteren Offenbarungen dieses Gottes anheimgegeben werden mußte. Aber die bloße Botschaft, die bloße Behauptung? Was hätte der die Macht gegeben, jenen Widerspruch — wir wollen nicht sagen, niederzuschlagen, — nein auch nur zu erschüttern? Die ehrlichen Gesichter, die standhafte Geduld der Zwölf, der Fünfhundert, die ihn gesehen zu haben behaupteten? Nur daß diese Zwölf und Fünfhundert Laien, Gegner, Ketzer waren, die einem schriftgelehrten Inquisitor nicht sehr zu imponiren pflegen. Hatten sie denn für ihre Behauptung irgendwelchen Beweis? Was Holsten angibt, „das Dasein, die Ausbreitung der Messiasgemeinde, die wie ein Gottesurtheil jene Botschaft bestätigt habe", würde er selbst doch kaum ernsthaft dem Paulus zugemuthet haben als beweiskräftig anzuerkennen: so orientirt war auch Paulus in der Religionsgeschichte, um mit Gamaliel zu wissen, daß auch krankhafte religiöse Bewegungen eine Zeitlang zu wachsen und Kraft zu entwickeln pflegen (vgl. Apg. 5, 36. 37). Vielmehr, — was lag näher, als gerade die Beweislosigkeit jener Botschaft zu verspotten, als den Christen zuzurufen: „Wenn er auferstanden ist, zeigt ihn uns; warum erscheint er nicht auch uns und überführt uns, daß wir an ihn glauben?" — Aber ja doch, — die Ueberzeugungstreue, die Standhaftigkeit der Bekenner soll bei Paulus in die Wagschale gefallen sein. Gut, das wäre dann die eine Wagschale. Was wäre in die andere gefallen? Die heilige Schrift, wie Paulus sie verstand; der ganze Glaube Israels, wie er ihn eifernd theilte; die ganze Autorität der Partei und Schule, der er als begeisterter

Jünger angehörte; also alles mit einem Wort, was ihm Wahrheit, was ihm Gewißheit war, — denn das alles rief ja auf jene Christenbehauptung nein und tausendmal nein! Und das alles soll im Gemüthe des Paulus durch jene Behauptung aufgewogen worden sein? Unmöglich! War denn diese angebliche Auferstehung nun wenigstens endlich die vermißte Erfüllung der messianischen Idee? Wußte die Schrift eine Silbe davon, daß Gott seinen Gesalbten senden werde, um ihn sterben zu lassen und dann durch eine Auferweckung in ein jenseitiges Reich zu versetzen? Die Schrift, wie Paulus sie mit seinem ganzen Volke verstand, hatte nicht einen durch Tod und Auferstehung von der Erde scheidenden, sondern einen auf Erden bleibenden und auf ihr ein unvergängliches Reich aufrichtenden Messias verheißen; mithin war diese Auferstehungsbotschaft nur ein neuer Widerspruch mit der orthodox-nationalen Messiasidee. Wol suchten die Christen diesen Widerspruch zu lösen, indem sie sagten: Jesus werde vom Himmel wiederkommen, wie er gen Himmel gefahren sei, und dann auf Erden das verheißene Reich aufrichten. Aber diese wiederum nicht schriftgemäße Verdoppelung der Messiasankunft klang doch gar zu sehr nach der letzten verzweifelten Ausflucht einer schwärmerischen Secte, um einem Schriftgelehrten und Pharisäer auch nur einen Augenblick zu imponiren. So stand in der Auferstehungsbotschaft nichts als ein neuer Glaubensartikel, ein neues Dogma einer ganzen altgeheiligten Glaubenswelt und ihrer altehrwürdigen legitimen Vertretung als schroffer Widerspruch gegenüber; und man muthet dem Vertreter dieser letzteren Mächte — und zwar einem Vertreter wie Paulus — zu, durch diesen Glaubensartikel von gestern her seine ganze gewappnete Ueberzeugung, welche die Ueberzeugung seines Volkes, seiner Lehrer und Väter seit Jahrhunderten ist, aus den Angeln heben und in die Luft schnellen zu lassen, d. h. man muthet ihm zu, alles Ernstes zu versuchen, ob nicht, wenn man seine bisherige Religion jener Behauptung zulieb über Bord werfe, möglicherweise eine neue, bessere dafür zu entdecken sei?!

Aber die orthodox-nationale Messiasidee war nicht einmal das Einzige, nicht einmal das Mächtigste, was zwischen Paulus und

Jesus scheidend mitten inne lag. Das Mächtigste, was beide von einander schied, kann nichts anderes gewesen sein, als was von je her die Schule und Partei des Paulus, die Schriftgelehrten und Pharisäer, von Jesu geschieden, und das war, wie ich in meiner früheren Abhandlung behauptet habe, die Frage um das Gesetz und die Gesetzesgerechtigkeit. Ich muß auf diesen Hauptpunkt meiner Controverse mit Holsten etwas weitläufiger eingehen.

„Nach dem bestimmten und einhelligen Bericht der Evangelien" — hatte ich gesagt — „hat nichts anderes so den tödlichen Haß der Schriftgelehrten und Pharisäer gegen Jesum entzündet, als der unversöhnliche Gegensatz, in dem seine Gerechtigkeit zu der ihrigen stand." „Den Haß gewiß", antwortet Holsten, „aber den tödlichen?" Nein, den habe sein Anspruch, im Widerstreit mit ihrer orthodoxen Messiasidee dennoch der Messias zu sein, hervorgerufen, denn daraufhin sei er ja nach dem einhelligen Bericht der Evangelien zum Tode verurtheilt. Ein wunderliches Argument, diese Entgegenhaltung von Matth. 26, 63—66! Als ob der Rechtstitel, auf den hin der sadducäische[a]) Hohepriester das Todesurtheil gegen Jesum beantragt, irgend etwas in Betreff des innersten Motivs bewiese, um dessentwillen der hohe Rath und zumal die Pharisäer in demselben diesem Antrage beistimmten, oder gar in Betreff des Motivs, aus dem die Schriftgelehrten und Pharisäer in und außer dem hohen Rathe Jesu längst nach dem Leben gestanden! Die Sache war doch die, daß Jesus damals weder in seiner Freunde, noch in seiner Feinde Augen die orthodoxe Messiasidee erfüllt, — aber ebensowenig deren Erfüllung ein- für allemal verweigert, vielmehr die Erwartung eines sichtbaren Herrlichkeitsreiches immer nur auf eine weitere Zukunft verwiesen hatte. Wie aus dieser seiner Stellung zur volkstümlichen Messiaserwartung

---

a) Die Gründe, aus denen Zeller in seiner „Apostelgeschichte" die Angaben des Lukas über den Sadducäismus des Hohenpriesters „unwahrscheinlich" findet, bestehen in puren Vermuthungen über den tendenziösen Charakter der betreffenden Darstellung. Man hat seitdem die geschichtliche Notiz des Lukas besser würdigen gelernt (vgl. Hausrath, Neutestl. Zeitgeschichte I, S. 118).

ein tödlicher H a ß gegen ihn hätte hervorgehen können, zumal bei seiner völligen weltlichen Anspruchslosigkeit, ist vollkommen unerfindlich: Ungeduld, Zweifel, Unglaube —, ja; aber Haß, und gar tödlicher? der forderte anderen, positiveren Anlaß. Ja was war es denn, warum die Einen, seine Jünger und Freunde, ihm zutrauten, daß er die gemeinsame Hoffnung doch noch erfüllen und „Israel erlösen“ werde (Luk. 24, 21); die Anderen aber, die Schriftgelehrten und Pharisäer, trotz so vieler Züge und Zeichen, die auch ihnen imponirten, ihm dieses Zutrauen ingrimmig versagten? Es war, daß dieselben Worte, die jenen „Worte des ewigen Lebens“ waren, um derentwillen sie nicht von ihm lassen konnten, d i e s e n Todespfeile waren, die sie zu tödlichem Hasse entflammten, daß diese Predigt der für's Himmelreich erforderten Gerechtigkeit ihnen alles das, worauf sich ihre Selbstgerechtigkeit gründete, als Heuchelei vor die Füße warf und gerade über das, worauf es ihnen im Gesetz am meisten ankam, gleichgültig hinwegschritt. Diesen klaren Sachverhalt verschiebt Holsten gänzlich, wenn er zwar die freie Stellung Jesu zum Gesetz als einen Grund des pharisäischen Hasses einräumt, dann aber fortfährt: „Aber worauf mußte der Kampf zuletzt doch immer hinauslaufen?“ „Aus was für Macht thust du das, und wer hat dir die Vollmacht gegeben?“ „War Jesus der Messias, der er zu sein behauptete, so mußten seiner Messianität die Pharisäer ihren Haß opfern.“ Als ob diese Messianität auch dem H a s s e gegenüber a u s z u m a c h e n gewesen wäre; als ob s i e der feste Punkt hätte sein können, von dem aus für die Pharisäer das Recht oder Unrecht jener freien Stellung sich zu entscheiden gehabt hätte! Nach allem, was wir wissen, war ja vielmehr die unbedingte Geltung des G e s e t z e s den Pharisäern das letzte Gewisse, und so mußte sich vielmehr nach dem Verhältnis, das Jesus h i e z u nahm, für sie die Geneigtheit oder Ungeneigtheit, ihn für den Messias zu erkennen, entscheiden[a]).

---

a) Beiläufig bemerken wir, daß die Frage: „Aus was für Macht thust du das?“ n i e in dem Sinne, in welchem Holsten sie hier verwendet, als Frage nach seinem Recht, am G e s e t z e etwas abzuthun, vorkommt.

Die Thatsache also, daß zwischen Jesus und den Pharisäern und so auch zwischen Jesus und Paulus ein Gegensatz von γράμμα und πνεῦμα (2 Kor. 3) gelegen, kann Holsten nicht leugnen; er bemüht sich statt dessen, die Bedeutung derselben für die vorliegende Frage möglichst abzuschwächen. Ich hatte gesagt, Paulus habe in Jesu den Feind des Gesetzes erblickt und verfolgt, den er als solchen unmöglich habe von Gott auferweckt denken können. Feind des Gesetzes? antwortet Holsten, er hat ja laut erklärt, das Gesetz nicht auflösen, sondern erfüllen zu wollen, war also nur ein Feind der pharisäischen Satzungsgerechtigkeit. Allerdings, gibt er zu, war er den Pharisäern ebendamit auch ein Feind des Gesetzes; aber mußte denn nicht die gesetzestreue Haltung der Urgemeinde den Paulus hierin auf andere Gedanken bringen, ihm klar machen, daß Jesu Polemik gegen die pharisäische Gerechtigkeit nichts wesentlich anderes gewesen, als was schon die Propheten und Psalmisten im Interesse echter Herzensfrömmigkeit gegen religiöse Veräußerlichung geltend gemacht, und mußte nicht dieser Standpunkt psalmistisch-prophetischer Innerlichkeit in einem so frommen und lauteren Gemüthe wie Paulus Sympathieen erwecken? Holsten übersieht in dieser Argumentation, daß die „Erfüllung", welche Jesus dem Gesetze verhieß, allerdings eine formale Auflösung desselben zur Kehrseite hatte, und daß diese hernach von Paulus selbst in ihrer vollen Consequenz geltend gemachte Auflösungsseite schon in seinen eigenen Worten und Werken stark genug hervorgetreten war, um den Schriftgelehrten und Pharisäern unverborgen zu bleiben. Daß der Grundsatz: „Was zum Munde eingeht, verunreinigt den Menschen nicht" nicht bloß das pharisäische Händewaschen, sondern principiell die ganze mosaische Unterscheidung reiner und unreiner Speise aufhob, lag auf der Hand; daß die fast geflissentlichen Sabbatheilungen nicht bloß die traditionelle Auslegung, sondern den Schriftbuchstaben des Gebotes selbst verletzten, hatte Jesus in seinen Vertheidigungsreden ganz offen eingestanden (vgl. Matth. 12, 3—5); ja indem er „des Menschen Sohn" zum „Herrn auch des Sabbats" erklärte, hatte er folgerichtig das ganze Ritualgesetz für sich und sein Reich unverbindlich erklärt. Das waren Dinge, über die auch ein ehrlicher, von

der Heuchelei seiner Parteigenossen unberührter Pharisäer nicht hinwegkommen konnte. Hatten bereits die Psalmisten und Propheten ähnliche freie Aeußerungen gethan, nun so haben die Pharisäer dergleichen Schriftworte gewiß nicht im Sinne der Vergleichgültigung des Ritualgesetzes verstanden und ausgelegt; auch Paulus nicht, sonst wäre er eben einfach kein Pharisäer gewesen oder geblieben: bei Jesu aber waren solche Worte unmisverständlich, von Thaten begleitet, die jeden Zweifel ausschlossen, und diese Thaten waren von den Pharisäern längst als Gesetzesübertretungen erörtert und festgestellt (vgl. Matth. 12, 10 u. 14).

Dies alles nun müssen nach Holsten die von Paulus verfolgten Christenleute, diese Nothhelfer, an die immer wieder appellirt wird, im Gedächtnis des Paulus ausgelöscht haben (S. 52). Sei's darum: ihre gesetzestreue Haltung soll ihn zu einer milderen Auffassung der Stellung Jesu zum Gesetz geneigt gemacht haben. Hätte nur nicht das Auftreten des Stephanus, vor welchem ja auch von keiner Theilnahme des Paulus an dem Kampf des Synedriums wider die Urgemeinde verlautet, diese mildere Auffassung wieder zerstören und alle die schneidigen Worte und Werke Jesu von neuem in's Gedächtnis rufen müssen. Denn was Stephanus als Jesu Sinn und Sendung predigte, „diese heilige Stätte zu zerstören und die Sitten, die uns Mose gegeben, abzuändern“, das wird doch auch Holsten dem Paulus nicht zumuthen mit Psalmisten und Propheten zusammenstimmend zu finden, nachdem die Gesinnungsgenossen des Paulus es gotteslästerlich und todeswürdig gefunden. Holsten bemüht sich, auch den Stephanus als einen von der fortdauernden Gültigkeit des Sinaigesetzes durchdrungenen Mann darzustellen[a]): nur dem Ceremonialgesetz habe seine Polemik gegolten. Als ob es sich nicht eben um dieses handelte; als ob dasselbe nicht ein integrirender Theil des Sinaigesetzes wäre; als ob der Jude und zumal der Pharisäer zwischen Sitten- und Cere-

---

a) Die angeführte Stelle Apg. 7, 53, in der das Gesetz als eine durch Engel vermittelte, also nur mittelbar göttliche Offenbarung — ganz ebenso wie Gal. 3, 19; Hebr. 2, 2 — bezeichnet wird, beweist freilich nichts weniger als das.

monialgesetz im Sinne einer geringeren Geltung des letzteren unterschieden hätte! Gerade die Erfüllung der Ceremonialgebote war dem Juden, dem Pharisäer das vorzüglichste Gerechtigkeitsmittel, dem Scheinheiligen und Heuchler als Ersatz für den fehlenden sittlichen Gehorsam, aber auch dem Aufrichtigen, Gewissensernsten als unentbehrliches Complement für die wolbewußten Mängel der rein sittlichen Leistung. Fragen wir uns, warum gerade so ernste religiös-sittliche Naturen wie Paulus mit besonderem Eifer an jenen äußerlichen Gebärden hiengen, in jene *ἀκριβεστάτη αἵρεσις* des Judentums eintraten und in derselben *περισσοτέρως ζηλωταὶ τῶν πατρικῶν παραδόσεων* wurden, so zeigt uns das Motiv, aus dem Luther in's Kloster geht, und der Eifer, mit dem er sich in demselben allen mönchischen Uebungen hingibt, gewiß den rechten Weg der Erklärung: es war das Gefühl, daß, wenn man vor Gott bestehen und den Frieden des Gewissens finden wolle, es nothwendig sei, die unvollkommene ethische Gerechtigkeit durch eine desto vollkommnere religiöse zu ergänzen. So heftete sich dem jugendlichen Paulus an dies von Jesus entwerthete Ritualgesetz das höchste religiöse Interesse, das ganze gespannteste und erregteste Interesse seines Gewissens, — und nun frage man sich, ob er den, der sein Volk mit Wort und That die religiöse Werthlosigkeit dieses Ritualgesetzes gelehrt, anders ansehen konnte, denn als den gefährlichsten Verführer und Trugpropheten, welchem am Kreuze der Lohn geworden, der ihm gebührte. Und diesen gefährlichsten Verführer und falschen Propheten soll Paulus sich gesehnt haben als den von Gott auferweckten echten Messias zu erkennen und zu erfahren? Er soll nicht bloß seinen orthodoxen Messiasglauben, nein auch seinen pharisäischen Rechtfertigungsglauben, sein ganzes sittliches Urtheil, seinen ganzen religiösen Halt in Frage gestellt haben, nur um es innerlich einmal mit der neuen Religion, an deren Austilgung er gleichzeitig mit allen Kräften arbeitete, zu versuchen?!

Allerdings, Holsten weiß diese exorbitante Zumuthung an Paulus sehr anspruchslos auszudrücken: er „voraussetzt nur, daß Paulus Geist und Gemüth nicht fanatisch gegen die Wahrheit verstockt habe, daß er den Wirklichkeitsgründen der Messiasgläubigen für

das Leben des Kreuzestodten so viel Einfluß gegönnt habe, um die **Möglichkeit** dieses Lebens zuzugestehen? Aber hat Holsten ein Recht, eben dies von Paulus zu beanspruchen? „Möglichkeit", „Wirklichkeit", „Wahrheit" der Auferstehung Jesu? Man traut seinen Ohren kaum. Von „Verstockung wider die Wahrheit der Auferstehung", von „Wirklichkeitsgründen der Gläubigen für das Leben des Kreuzestodten" sollte doch ein Schriftsteller nicht reden, dessen ganze Arbeit auf den Beweis der Nichtwahrheit, der Unwirklichkeit jenes Lebens hinausgeht. Uns freilich, die wir an die Wahrheit und Wirklichkeit der Auferstehung Jesu glauben, kann es schon recht sein, den hartnäckigen Zweifel daran als „fanatische Verstocktheit" bezeichnen zu hören; aber daß **Holsten** dem „Wahrheitssinn" des Paulus zumuthet, die **Möglichkeit** einer Thatsache zuzugestehen, die er selbst — Holsten — für **unmöglich** hält, das ist eine Wendung, zu deren Kritik wir nichts hinzuzufügen brauchen. Wir vergessen nicht, daß duo si faciunt idem, non est idem; daß Holstens Gründe gegen jene Möglichkeit andere sind, als die des Paulus. Holstens Gründe sind philosophischer und naturwissenschaftlicher Art, die des Paulus waren religiöser und theologischer Natur. Aber warum soll denn Paulus seiner Religion und Theologie nicht eben so sicher gewesen sein, wie Holsten seiner Philosophie und Naturwissenschaft? Wenn Holsten, um die Auferstehung Jesu anzuerkennen, nichts Geringeres aufzugeben hätte, als eine mit seiner ganzen Geistesart und Bildungsgeschichte auf's innigste verwachsene **Weltanschauung**, nun, Paulus ganz ebenso. Er hätte alles in Frage stellen müssen, was ihm von Jugend auf Wahrheit, Gewißheit, heiliges Lebensfundament gewesen; er hätte — weit entfernt, „alle Qual des Gemüths wie des denkenden Geistes sich lösen" zu sehen — sich vielmehr in unabsehbare Qualen des Gemüths wie des denkenden Geistes hineingestürzt. Oder meint Holsten etwa, eine religiöse und theologische Weltanschauung wie die des Paulus habe es leichter gehabt, sich selbst aufzugeben, als die philosophische und naturwissenschaftliche eines Gelehrten im neunzehnten Jahrhundert?

So reißen alle Fäden, aus denen Holsten eine natürliche Ent-

stehung des Umschwungs im Leben des Paulus herausspinnen will, sobald ab, als man sie ernstlich anfaßt. Der Kreuzestod Jesu ist für Paulus das Problem nicht gewesen, das er nach Holsten sein muß, damit an der dialektischen Bewegung desselben die ganze Denkart des Paulus in Bewegung gerathe. Die Auferstehungsbotschaft ist für Paulus nicht der Verlegenheitscasus gewesen, der ihn aus allen seinen Positionen hätte herausdrängen und einer neuen Religion in die Arme treiben müssen. Das ganze Christentum ist für Paulus zur Zeit seines Verfolgens nicht das völlig neue Phänomen gewesen, das er erst aus den Gegenreden der Verfolgten hätte kennen lernen müssen, so daß er denselben unvorbereitet, unentschlossen gegenüber gestanden hätte. Vielmehr war ihm von seinen Lehrjahren in Jerusalem Jesus so bekannt wie allen, die in Jerusalem um die Zeichen der Zeit sich kümmerten, — bekannt als der furchtbare Gegner der Gesetzesgerechtigkeit, die ihm, dem Pharisäer, sein Alles war, als der falsche Messias, den seine, des Paulus, eigene Partei um seiner verderblichen Wirksamkeit willen an's Kreuz gebracht, und der dadurch, daß seine Anhänger ihn als auferstanden verkündeten, nun doch das Symbol einer Bewegung geworden war, die man um Gottes und des Gewissens willen auf Leben und Tod bekämpfen mußte. Zwischen ihm und dem Glauben an das Auferstandensein dieses Jesus lag also das ganze Judentum und Pharisäertum, die ganze Prophetie und das ganze Gesetz, wie er sie verstand, lagen Glaube und Gewissen dieses eifrigsten und ernstesten aller Pharisäer. Jeder unbefangene Beurtheiler wird mir zugeben, daß von solchen Daten aus nur ein psychologischer Salto mortale hinüberführt zu der Annahme, derselbe Paulus habe zur selben Zeit heimlich die Sehnsucht gehegt, die Nichtigkeit alles dessen, wofür er als wahr und heilig kämpfte, und die göttliche Wahrheit dessen, was er mit allen Kräften zu vernichten trachtete, zu erfahren, und diese Sehnsucht sei so hoch gestiegen, daß sie zuletzt in einem Visionsbild des triumphirenden Christus ihre Befriedigung selbst aus sich hervorgetrieben habe.

Aber habe nicht ich selbst einen geheimen Bundesgenossen des verfolgten Christentums im Herzen des Verfolgers geltend gemacht,

eine geheime Sehnsucht nach einer besseren Gerechtigkeit, als sie der doch nicht zum Frieden Gottes führende Pharisäismus gewährte, und wäre nicht etwa hieraus dennoch ein Faden zu spinnen, der zum Ziel einer natürlichen Erklärung des Bekehrungswunders zu führen vermöchte? Kam nicht dieser Unbefriedigung, dieser Sehnsucht die Botschaft von einem Messias, der um unserer Sünde willen gestorben sei, wunderbar anziehend entgegen; „löste sich nicht alle Qual des Gemüths, wenn Paulus in diese Verkündigung eingieng, alle Qual des denkenden Geistes, wenn er dies Princip in seine Consequenzen verfolgte?“ (Vgl. Holsten S. 41.) Die Frage ist nur die, ob Paulus die hier allerdings verborgene Lösung seiner innersten Lebensfrage, die Rechtfertigung durch den Glauben an den für uns dahingegebenen Christus, bereits damals, wenn auch nur versuchs- und ahnungsweise, als Wahrheit setzen konnte. Nehmen wir einmal an, was doch vollkommen unbezeugt ist, daß ihm die Verfolgten den Kreuzestod Jesu als Sühntod gepredigt; nehmen wir weiter an, daß Paulus, indem er diesen Gedanken bei sich dialektisch bewegte, schon damals ausgefunden hätte, — was als bewußter Gedanke ja erst **sein** Fund ist — daß hieraus eine *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* sich ergeben würde: hätte er denn mit einem solchen Gedanken vor dem Tage von Damascus irgendwie Ernst machen und aus ihm ein Motiv, die Verkündigung des Christentums glaubwürdig zu finden, hernehmen können? Oder hätte er nicht vielmehr diesen Gedanken einer Rechtfertigung *ἐκ πίστεως* anstatt *ἐξ ἔργων*, sobald er ihn theoretisch gesetzt, alsbald praktisch wieder verwerfen müssen als ein verabscheuungswürdiges Ruhekissen sittlicher Trägheit? So lange er ja noch nicht erfahren hatte, was an Jesum glauben sei, konnte ihm eine solche Idee nur in demselben Lichte erscheinen, wie noch heute jedem sittlich-ernsten Menschen, der außerhalb der christlichen Erfahrung steht, — als ein ganz schlechtes Surrogat für die heilige Macht des kategorischen Imperativs [a]); er hätte sich sagen müssen, daß

a) Anders Luther im Kloster, der ja bereits im innigsten Herzensglauben an Christus steht und nur bedarf, daß diesem Glauben die Binde, die das Gesetzeswesen der Kirche ihm angethan, von den Augen genommen werde.

unmöglich das Fürwahrhalten einer Thatsache einen Ersatz bilden könne für den von Gott in seinem Gesetz erforderten sittlichen und religiösen Gehorsam, und hätte mit Entrüstung einen Gedanken abweisen müssen, der ihm nach seiner damaligen Denkart die innere Faulheit und Unfrömmigkeit dieses Christentums erst recht herauszustellen geschienen hätte. Erst als der lebendige Christus eine lebendige Wirkung auf sein Herz ausgeübt, erst als er in dem Glauben, den ihm derselbe abgewonnen, ein neues Lebensprincip, ein Princip wahrhaftiger Gottgemeinschaft in sich empfand, erst da konnte er es verstehen, wie dieser Glaube als die Aneignung der in Christo erschienenen heiligen Liebe Gottes eine bessere Gerechtigkeit vor Gott mit sich bringe als alle Uebung äußerlicher Werke. — Ich zweifle zwar, ob mein Gegner mit diesem Gedankengang vollständig einverstanden sein wird[a]); aber jedenfalls ist er es mit dem Resultat. „Nur darf", sagt er S. 58, indem er das Motiv des Hungers und Durstes nach Gerechtigkeit als eine Ergänzung seiner Gesichtspunkte gelten läßt, — „nur darf — was Beyschlag auch mit Recht abweist — dieses Sündengefühl, dieser Gerechtigkeitshunger nicht schon zum Bruch mit dem gottgeoffenbarten Gesetze führen. Denn dieser Bruch vollzieht sich in dem teleologisch-theistisch bestimmten Bewußtsein des Paulus erst, als nach seiner Christusvision, nach seiner Ueberzeugung, daß Jesus der Messias sei, Paulus in seiner Gnosis der Kreuzestodes-Thatsache diesen Kreuzestod als Offenbarung eines neuen Heilswillens Gottes, als neues Heilsprincip und Neuen Bund begreift und damit den Alten Bund des Gesetzes von Gott selber aufgehoben erkennt." Waren demnach die gesetzlichen Gesichtspunkte vor dem Tage von Damascus

a) Wäre er es, so würde er ebendamit auch auf allen Einspruch verzichten müssen, den er gegen meinen Vorwurf, bei seiner Erklärung der paulinischen Wiedergeburt komme ein unbegreifliches Misverhältnis von Ursache und Wirkung heraus, erhoben hat. Denn jener Vorwurf gieng von derselben Ueberzeugung aus, die ich eben geltend gemacht habe, daß eine theoretische Entdeckung, ein theologischer Fund nicht einen principiellen Umschwung des ganzen inneren Menschen hervorbringen könne, sei die entdeckte Idee nun die des sühnenden Kreuzestodes Christi oder die der Rechtfertigung durch den Glauben an ihn.

in Paulus unerachtet jener Unbefriedigung und Sehnsucht noch in voller Kraft, so war auch alles noch in voller Kraft, was er von denselben aus gegen Jesum Entscheidendes einzuwenden hatte, und es war unmöglich, daß jener Hunger und Durst nach Gerechtigkeit bereits jetzt in Jesu seine nachmalige bessere Befriedigung im voraus erkannte.

Gestützt auf alle diese Erwägungen, habe ich in meiner früheren Abhandlung behauptet, daß eine richtige Analyse der Bekehrungsgeschichte des Paulus als Angelpunkt derselben das Wunder der objectiv-realen Christuserscheinung geradezu fordere, und habe den Erweis dieser Behauptung in einer eingehenden Entwickelung des betreffenden historisch-psychologischen Processes erbracht. Ich wiederhole in Kürze den dort genommenen Gedankengang. Paulus war Pharisäer, und was den Pharisäern das Höchste war und schon zu Lebzeiten Jesu ihren Gegensatz gegen diesen vor allem bestimmt hatte, die Gesetzesgerechtigkeit, wird auch der Nerv seines Gegensatzes gegen ihn und daher das Motiv seines Verfolgens gewesen sein. Jesus hatte die Gerechtigkeit der Pharisäer als Heuchelei gebrandmarkt und schon hiedurch ihren tödlichen Haß erregt: andererseits konnte seine über das Ritualgesetz kühn sich hinwegsetzende freie Innerlichkeit ihnen nur als Untergrabung des gottgegebenen Gerechtigkeitsmittels erscheinen, und so vermochte ein dem mosaisch-pharisäischen System ergebener Feuergeist wie Paulus in Jesu nur den gefährlichsten der falschen Propheten, einen *διάκονος ἁμαρτίας* und *διδάσκαλος ἀνομίας* zu erblicken. Nun war ja freilich Paulus im Innersten seines Gemüthes von den Resultaten seines pharisäischen Gesetzeseifers unbefriedigt, war — wie die Geständnisse von Römer Kap. 7 bezeugen — erfüllt von Sehnsucht nach einer besseren Gerechtigkeit, als das Gesetz sie hervorzurufen vermochte, und insofern war sein innerstes Herz im heilsbegierigen Suchen desselben Jesus begriffen, den er in seinen Bekennern leidenschaftlich verfolgte. Aber dies Suchen war ein unbewußtes, das sich selbst noch nicht verstand, geschweige denn in Jesu sein Ziel erkannte, und so konnte die göttliche Gnade, die sich nie einem Menschen aufzwingt, sondern, um zu wirken, überall der vorhandenen Empfänglichkeit bedarf, dem Paulus wol nahe kommen,

aber nur auf dem Wege, den die heilige Schrift uns berichtet. Jesus mußte die Thür leidenschaftlicher Verblendung, die ein unbewußt nach ihm verlangendes Herz ihm gleichwol verschloß, sprengen von außen her; er mußte durch einen Thatbeweis von unbezweifelbarer Realität und überwältigender Macht seinen Gegner überführen, daß er dennoch der Messias, der lebendige und triumphirende Gottessohn sei, und hiedurch vor allem das ihm feindselige System der jüdisch-pharisäischen Anschauungen im Geiste desselben zertrümmern. Indem sich Paulus unter dies ungeheuere Erlebnis demütig beugte, fand er in dem Gewaltigen und Triumphirenden, der ihn daniedergeworfen, zugleich den Sanftmüthigen und Demütigen, der ihn wieder aufrichtete, fand in dem gekreuzigten und auferstandenen Messias, an dem sein bisheriges Gerechtigkeitssystem zerschellte, den Felsen einer besseren Gerechtigkeit, die ihm den seither vergeblich gesuchten Frieden Gottes zu geben vermochte, und in dieser *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως Ἰησοῦ* wiederum fand er das Princip der neuen Weltanschauung, zu der er von da an das Evangelium von Jesu als der erste folgerichtig durchbildete und vermöge deren er der Apostel des christlichen Universalismus, der Apostel der Heiden geworden ist.

Für diese Darstellung der paulinischen Bekehrungsgeschichte habe ich mich auf eine Reihe der einfachsten und sichersten Schriftdata berufen. Ich will auch diese hier kurz wiederholen. 1) Nach der durchgängigen Darstellung der synoptischen Evangelien hat sich der Gegensatz zwischen Jesus und den Pharisäern nicht an der Frage des falschen oder wahren Messiastums, sondern an der Frage der falschen oder wahren Gerechtigkeit entwickelt[a]), so daß von vorn herein die Vermuthung alles für sich hat, es werde auch ein späterer specifisch pharisäischer Verfolgungseifer in diesem Gegensatze sein Hauptmotiv gehabt haben. 2) Nach der aus inneren Gründen vollkommen glaubwürdigen Darstellung der Apostelgeschichte ist die Verfolgung der Urgemeinde erst dann volkstümlich und blutig

---

a) Auch der Gedanke, Jesum zu tödten, hat sich, wie Matthäus und Markus ausdrücklich bezeugen, zuerst aus Anlaß einer Gesetzesverletzung bei den Pharisäern geregt (Matth. 12, 14. Mark. 3, 6).

geworden, als der anfänglich ganz zurückgetretene Antinomismus Jesu in Stephanus wieder auflebte, so daß, wenn Paulus sich bis dahin an dem Kampfe des Synedriums gegen die Bekenner Jesu gar nicht betheiligt, nun aber auf einmal die Ausrottung der Christengemeinde zu seinem Lebensberuf macht, alles dafür spricht, er habe das gethan, weil er das Gesetz, das Heiligtum Israels, durch die neue Sekte gefährdet erkannte. 3) Nach des Paulus eigenen Geständnissen ist nicht die orthodoxe Messiasidee, sondern der Feuereifer für die *πατρικαὶ παραδόσεις* die Seele seiner vorchristlichen Denkart gewesen (Gal. 1, 13. 14. Phil. 3, 5. 6), und ebenso ist hernach der Artikel von der *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως, οὐκ ἐξ ἔργων νόμου* das Fundament seiner christlichen Denkart, so daß nicht anders zu schließen ist, als daß die Gerechtigkeitsfrage, wie der Sporn seines Verfolgungseifers, so der Angelpunkt seiner Bekehrung gewesen sei.

Was hat nun Holsten gegen jene meine Darstellung und gegen diese Begründung derselben einzuwenden gehabt? Im Grunde nicht eben viel. Nach dem bereits besprochenen unglücklichen Versuche, aus dem Rechtstitel der Verurtheilung Jesu das Motiv des pharisäischen Hasses gegen ihn herauszufolgern, ereifert er sich besonders gegen meinen Satz, daß nach dem Tode Jesu die Frage zwischen ihm und Paulus auf keinem anderen Gebiete gelegen haben könne, als zu Lebzeiten Jesu die Frage zwischen ihm und den Pharisäern. „Es war also nichts eingetreten", ruft er aus, „was die Sachlage geändert hatte? Wunderbar! die beiden entscheidendsten Thatsachen der Geschichte Jesu, sein Kreuzestod und seine Auferstehung, von Beyschlag wie ein Nichts ausgestrichen aus der Geschichte jener Tage!" Nun aber hatte ich nicht „die Geschichte jener Tage", sondern das innere Verhältnis eines Pharisäers zu Jesu Person und Sache zu beschreiben. Ich frage: mußte oder konnte sich dies Verhältnis durch die Thatsachen des Todes und der Auferstehung Jesu wesentlich verändern? Im Grunde habe ich diese Frage bereits oben beantwortet, als ich den Gebrauch, den Holsten von dem Kreuzestod und der Auferstehung Jesu für die Umstimmung des Paulus macht, erörterte. Ja, wenn ein Pharisäer der Auferstehungs**thatsache** erfahrungsgewiß ward, wie Paulus hernach

Erscheinung bei Damascus, das mußte ihn aus allen
herigen Positionen herauswerfen. Aber die bloße Bot=
e bloße Behauptung seiner Auferstehung, mit welcher
s dahin zu thun hatte, — änderte die irgendetwas daran,
in seinen pharisäischen Augen ein *πλάνος*, ein *διδάσ-*
ομίας war? Wenn Jesu eigene erhabene Zeugnisse
göttlichen Sendung, wenn die Zeichen und Wunder, die
er Augen gethan, das Aufkommen eines solchen Urtheils
nicht hatten hindern können, wie hätte das Zeugnis seiner
hänger, wie hätte die bloße Behauptung einer lediglich
ordenen Wundererfahrung jemanden an dem bereits ge=
fest gewordenen Urtheil irre zu machen vermocht? —
Kreuzestod Jesu? Nun ja, der kann auf den Pharisäer
ruck gemacht haben, nämlich den, welchen auch Holsten
den Eindruck eines Gottesurtheils, — „wäre dieser nicht
des Gesetzes gewesen, so hätte Gott ihn nicht in diesen
dahingegeben" —; aber wie dieser Ausgang das vorher
Aergernis an Jesu verringert haben sollte, das ist mir
). Nicht einmal das ist zu erweisen, daß die Kreuzigung
Vorwurf der Christen wider die jüdischen Oberen bei
ischen Verfolgung ein Motiv gebildet hätte: der des=
rwurf des Stephanus wird erst ausgesprochen, als man
its als Gotteslästerer vor Gericht gestellt hat, und das
n citirte Wort des Hohenpriesters: „Sehet, ihr wollt dieses
Blut über uns bringen", gehört in ein ganz anderes,
Stadium der Apostelgeschichte, in den anfänglichen De=
des Synedriums wider die apostolische Predigt, während
fs= und Vertilgungskrieg, an dessen Spitze Paulus tritt,
hr an dem in Stephanus wiederaufgelebten Antinomismus
dem: „Jesus wird diese heilige Stätte zerstören und die
uns gegebenen Sitten ändern" entzündet hat. Aber
das Interesse, die Blutschuld des Synedriums an dem
sraels in neuem Blute zu ersticken, bei dieser Stephanus=
mitgewirkt haben, von da bis zu der Betrachtung:
ist er zur Sühne für des Volkes Sünde gestorben",
olsten hinauswill, ist noch ein weiter, wie wir oben ge=

zeigt haben, für Paulus unmöglicher Sprung. Stand dem Verfolger fest, was einem Pharisäer, wie schon gesagt, das letzte Gewisse war, die Unvergänglichkeit und Unverletzlichkeit des Gesetzes, so konnte ihm die Falschheit eines angeblichen Messias, in dessen Namen der Untergang des Heiligtums und gottgegebenen Ritus gepredigt ward, keinen Augenblick fraglich werden, also auch gar nicht in den Sinn kommen, dem Tode dieses „Verführers" auch nur versuchsweise den Sinn einer messianischen Sühne zu geben[a]).

---

a) Holsten argumentirt S. 52 in folgender Weise: „Wenn dieser Antinomismus der Gläubigen den Eifer der Pharisäer reizte, was war das entscheidende Gewicht bei dieser Verfolgung? Daß als den ‚Zerstörer der heiligen Stätte,' den Vernichter der Sitten Mosis' diese Gläubigen Jesus den Messias verkündigten und damit ein göttliches Recht für dieses Thun in Anspruch nahmen, während die Pharisäer diesen Messias als Lügenpropheten gekreuzigt hatten. So mußte der Kampf immer wieder zu der Frage sich zuspitzen, ob dieser Jesus der Messias sei, ob jener Todte wieder lebendig geworden." Welch eine künstelnde Verkehrung der Sachlage, nur um immer wieder auf das quod erat demonstrandum hinauszukommen! Als ob die Pharisäer sich die Zerstörung des Heiligtums und die Vernichtung der Sitten Mosis eher hätten gefallen lassen, wenn sie nur nicht von Jesus ausgegangen, nur nicht im Namen des Messias gepredigt worden wäre! Die Sache stand nicht so, daß die Pharisäer auch einen antinomistischen Messias sich hätten gefallen lassen, wenn er nur übrigens dogmatisch zu begreifen gewesen wäre; sondern daß der, welcher den mosaischen Cultus und Ritus zerstören wollte, der rechte Messias nicht sein könne, das war ihnen von vornherein ausgemacht und keines weiteren Beweises bedürftig. Die Erwartung späterer Rabbinen, daß der Messias eine „neue Lehre" bringen und das Ceremonialgesetz einschränken werde (s. Oehler in Herzogs Real-Encykl. s. v. Messias), kann nach allem, was wir im Neuen Testament lesen, nicht bei den Pharisäern des Zeitalters Jesu vorausgesetzt werden, wie Holsten auch nicht zu thun scheint. Wie sehr sich diesen der Werth oder Unwerth jeder religiösen Erscheinung nach deren Verhältnis zum Gesetz bemaß, zeigt vielmehr laut der Apostelgeschichte gerade ihr Verhalten zur Urgemeinde. So lange dieselbe unverbrüchlich an Tempel und Gesetz hält, sind die Pharisäer zwar keineswegs von der Wahrheit ihrer Verkündigungen überzeugt, halten aber, wie die Rede des Gamaliel zeigt, mit ihrem Urtheil zurück und finden keinen Anlaß, eine immerhin merkwürdige religiöse Bewegung zu unterdrücken. Sobald dagegen Stephanus den Antinomismus Jesu wieder proclamirt, ändert sich die ganze Stellung der Pharisäer und damit auch

meint weiter, bei meiner Behauptung, daß die Frage
ulus und Christus auf keinem anderen Gebiete gelegen
, als früher die Frage zwischen den Pharisäern und
sei es mir wol begegnet, „in unreiner Auffassung
hen Verhältnisse paulinische und urapostolische Gerechtig-
zu vermischen und den Pharisäer Paulus statt gegen
en den Apostel Paulus in den Kampf zu senden".
Verwechselung der subjectiven „besseren Gerechtigkeit"
edigt mit der objectiven des Römerbriefs liest Holsten
Darstellung nur hinein. Ich habe die Gerechtigkeit der
it mit Gott, von der aus Jesus die pharisäische Ge-
itisirte und den äußeren Gesetzesbuchstaben als unver-
andelte, durchaus nicht identificirt mit der paulinischen
it, welche Gott dem Glauben zurechnet". Jene war
Gesetzeseifer des Paulus an Jesu und an Stephanus
nismus bekämpfte; diese war es, in der sein Gerech-
er hernach Befriedigung fand. — Dagegen scheint die
ng, welche Holsten mir zutraut, ihm selbst begegnet zu
er (S. 48, Anm.) schrieb: „Hätte nicht Beyschlag so
n müssen: Wenn bei dem Hunger und Durst nach
t in Paulus auch durch die strengste pharisäische Er-
Ceremonialsatzungen die Bedürfnisse des religiösen Ge-
t befriedigt wurden, wie leicht mußte der Glaube an
e Wahrheit der Ceremonialsatzungen in Paulus sich
n ihm in Jesus eine innerliche Gerechtigkeit entgegen-
e die Bedürfnisse des religiösen Gemüthes befriedigte?"
rfnisse des religiösen Gemüthes befriedigen konnte nur

---

von ihnen geleiteten Volkes: die bisher nur von dem sadducäischen
riester betriebene polizeiliche Chikane geht sofort in populäre blutige
ung über. Demgemäß war auch dem Paulus die Urgemeinde,
rst ein antinomistischer Geist in ihr hervortrat, eine Erscheinung,
ie man „weiteren Zeugnisses nicht bedurfte", und wenn ihm die
wirklich von einem Sühntod Jesu geredet haben, so konnte er
ichts anderes als eine weitere Ketzerei derselben Richtung er-

die Glaubensgerechtigkeit; und an die denkt Holsten hier auch, wie ein hinzugefügtes: „Man denke an Luther“ außer Zweifel setzt. Aber war die denn identisch mit der „innerlichen Gerechtigkeit“, die ihm in Jesu entgegentrat und die als Forderung, „vollkommen zu sein, wie der Vater im Himmel vollkommen ist“, die Bedürfnisse des religiösen Gemüthes nicht sowol zu befriedigen, als vielmehr auf's äußerste zu steigern geeignet war?

Holsten bestreitet ferner die Richtigkeit meiner aus den paulinischen Briefen gezogenen Folgerung, daß das Verhältnis des Paulus zu Jesu wesentlich an der Frage der δικαιοσύνη ἐκ νόμου oder ἐκ πίστεως sich entwickelt habe. Er nennt es eine völlige Verkehrung des paulinischen Evangeliums, zu behaupten, der Mittelpunkt desselben liege in der Frage, wie man vor Gott gerecht werde, und erst von hier aus gehe der paulinische Lehrgedanke auf die objective Seite des Evangeliums, auf Tod und Auferstehung Jesu, zurück. Der „ganze Römer- und Galaterbrief“, auf den ich mich für diese Anschauung berufen, beweise nichts, weil beide nicht das paulinische Evangelium, sondern nur eine Verteidigung desselben gegen Judenchristen enthielten, in der allerdings die Rechtfertigungsfrage den Hauptpunkt habe bilden müssen. Nun, womit beweist aber Holsten, daß Tod und Auferstehung Jesu der Ausgangspunkt der paulinischen Lehrentwickelung sind? Mit ein paar Stellen, in denen Paulus den „gekreuzigten Christus“ als wesentlichen Inhalt seiner grundlegenden Predigt in Korinth und Galatien bezeichnet. Als ob Paulus, wenn er Heiden das Evangelium predigte, hiebei hätte von der Frage ausgehen müssen, an deren Lösung sich ihm als Juden sein persönlicher Christenglaube angeknüpft hatte! Mußte er denn nicht vielmehr mittelst einer geschichtlichen, evangelistischen Mittheilung grundlegend beginnen, und ist denn durch das, was in dieser den Mittelpunkt bildete, der Frage präjudicirt, ob das eigentümlich paulinische Evangelium aus einer theoretisch-theologischen oder einer praktisch-religiösen Frage und Antwort geboren ist? Der Streit kann müßig erscheinen, ob der Gedankengang des Paulus von der „Gnosis des Kreuzestodes“ aus zur Lehre von der Rechtfertigung, oder von der Rechtfertigungsfrage aus auf die Bedeutung des Kreuzestodes

i; und doch liegt darin die Entscheidung darüber, ob
es" Interesse oder eine Gewissensnoth der Mutterschooß
hen Christentums ist. Ich denke, es wird dem Apostel
gegangen sein, wie seinem großen Nachfolger im
ster zu Erfurt. Zudem sagt er Gal. 2, 16—19 aus-
sei die Erfahrung, daß das Gesetz nicht gerecht machen
e ihn zum Glauben an Christum getrieben habe, und
vol bei meiner angefochtenen Aufstellung sein Bewenden
nds meiner Erinnerung, daß Paulus, so oft er seinen
Wandel charakterisire (Röm. 7, 7 ff. Gal. 1, 13 f.
), nie die orthodoxe Messiasidee, sondern immer seinen
esetz und Satzung als Seele desselben bezeichne, hat
ut wie nichts entgegenzustellen gewußt. Die Messias-
ein wesentliches Moment des Judaismus, also auch
smus. Wer leugnet das? Nur ist die *δικαιοσύνη*
in noch wesentlicheres; die Messiasidee ist im nach-
identum abwechselnd aufgeleuchtet und verblaßt, aber
δικαιοσύνην ἐξ ἔργων ist der constante Charakter
Zumal aber ist es der Grundcharakter des Pharisäer-
ne Thatsache von solcher Notorietät, daß ich mir einen
achweis wirklich ersparen darf. Und daß es jedenfalls
der wesentliche Sinn und Inhalt seines vorchristlichen
r, bezeugt er Gal. 1, 13. 14. Phil. 3, 5. 6 mit aus-
orten. Sagt Holsten, es handele sich ja nicht um den
seines vorchristlichen Wandels überhaupt, sondern um
nkt seines Kampfes gegen die Christen, so ist das ein
r Einwand, da der Zusammenhang von beidem mit
greifen ist. Man beachte doch, wie Paulus Gal. 1,
il. 3, 5. 6 seine Verfolgung der Christen mit seinem
Gesetz in den engsten Zusammenhang bringt, also ge-
ie Consequenz seines Nomismus bezeichnet.
ift sich bei solchen „Widerlegungen, die nichts wider-
ten S. 55), daß Holsten zuletzt seinen Haupttadel
sultat richten muß, das ich gewinne, gegen das Wunder,
iner Analyse als wesentlicher Factor der paulinischen
ehen bleibt, wie es überliefert ist, während es nach

seiner dahinfällt. Meine Ansicht soll, eben um des Wunders willen, eine magische sein. „Entgeht denn Beyschlag der magischen Einwirkung auf den Geist des Paulus, wenn er trotz des Anschließungspunktes in seinem Innern behauptet, daß Jesus dem Paulus nur von außen nach innen habe helfen können?“ Nun, wenn das Magie ist, daß eine göttliche Erleuchtung und Mittheilung in den zu Gott geschaffenen Menschengeist Eingang findet, und zwar, wie Holsten selbst fordert, „über die Brücke der Sinne“ (S. 14), dann ist es auch Magie, daß das Auge, anstatt das Licht aus sich selbst zu produciren, es von außen aufnimmt, auch das Magie, daß wir die Weltgeschichte, anstatt sie aus unserer Logik zu construiren, empirisch lernen müssen, um sie uns geistig anzueignen, und dann will ich ruhig auf diesem „magischen“ Standpunkt verharren. Bisher war ich der Ansicht, daß „magische“ Einwirkung auf den Geist lediglich eine geistig und sittlich unvermittelte, sich an keine entsprechende Empfänglichkeit wendende sei, und glaubte mit dem Nachweis, daß die objective Offenbarung des verklärten Christus im innersten Geistesleben des Paulus ihren Anschließungspunkt gehabt habe und als Erfüllung der tiefsten, wenn auch unverstandenen, Sehnsucht desselben durchaus in der Lage gewesen sei, sich ihm zu subjectiviren, wenigstens vor diesem Vorwurf sicher zu sein. Ich erfahre hiegegen zu meiner Ueberraschung, daß ein Neander'scher „Anschließungspunkt“ noch lange kein Baur'scher „Anknüpfungspunkt“ ist, daß der letztere „die ganze Veränderung in naturgemäßer Entwickelung hervortreibt“, während nur jenen zu statuiren eine Ja-Nein-Theologie ist (S. 55 Anm.). Mein Gegner darf mir glauben, daß ich den „Anschließungspunkt“ nicht im bewußten Gegensatz zum „Anknüpfungspunkt“ gewählt habe, sondern daß das letztere Wort mir völlig ebenso recht und willkommen gewesen sein würde. Aber freilich ein „hervortreibender Anknüpfungspunkt“, ein Anknüpfungspunkt, der, einmal vorausgesetzt, die ganze Veränderung producirt, ist mir eine unbekannte Größe. Ein Anknüpfungspunkt, denke ich, ist ein Punkt, auf dem ein Factor an einen anderen anzuknüpfen vermag, so daß der Begriff wesentlich zwei Factoren voraussetzt, einen empfänglichen und einen dieser Empfänglichkeit entgegenkommenden, und die aus

ung entstehende Entwickelung nicht lediglich dem An-
nkt, d. h. der Empfänglichkeit, sondern beiden Factoren
auch dem, der an die Empfänglichkeit angeknüpft hat,
ist. Daß nun, wo man solche zwei Factoren einer
en Entwickelung setzt, eine innere Disposition und
sprechende Mittheilung und Einwirkung von Außen,
a und Nein zu gleicher Zeit gesagt werde, das ist eine
er „Kritik", die über meinen Horizont geht und sich
s der unwiderstehlichen Neigung, das der theologischen
Linken gemeinsame Stichwort der Ja-Nein-Theo-
pst überall wider uns anzubringen, etwa erklärt.
e das Verhältnis, in welchem Paulus und Christus
tunde von Damascus zu einander standen, mit den
gedrückt: „Christus kann diesem Paulus helfen vor Tau-
n das Innerste desselben ist vor Tausenden auf ihn
) doch kann er ihm nicht helfen auf rein innerliche
dies Innerste ist ihm gleichwol bei aller unverstandenen
ach ihm durch eine starke Thür leidenschaftlicher Ver-
schlossen; er muß diese Thür sprengen von außen her,
helfen von außen nach innen". Holsten antwortet:
Warum muß? Können verschlossene Thüren nur von
en sie nicht von innen gesprengt werden?" O ja,
r, welcher sie zu sprengen hat, bereits drinnen ist; nur
er erst hinein will. Das ist ja eben der Cirkel, aus
sten mit allen seinen Künsten nicht herauskommt, daß
erklären, wie Christus das Herz des Paulus einge-
e, ihn schon vorher in diesem Herzen sein läßt, daß
Factum zu erklären, das den Paulus zum Glauben
Glauben schon vorher in's Herz des Paulus dichtet,
nes Factum hervorbringe. — „Wenn Beyschlag die
hichte gegebenen Hebel von innen ansetzte", fährt er
auch hier sein Talent, das Entscheidende nicht zu sehen!"
s Talent meines Gegners preisen, das Nichtvorhandene
) entscheiden zu lassen? Aber ich will mir rathen lassen
inneren Hebel" nochmals recht scharf ansehen. Sie be-
gesagt, in den von Paulus verfolgten Messiasgläubigen;

aus deren Geisteskampf mit ihm soll und muß ja zuletzt alles hervorgegangen sein. „Die Verfolgung“, sagt Holsten, „kann doch nicht als lautloser Vernichtungsproceß gedacht werden, denn Paulus ist nicht eine rohe Kraft unfühlender Natur; und seine Gegner — sind sie Puppen von Holz und Stein, sind sie nicht Geist wie er? Und doch zwischen den Geisteskämpfern kein Kampf des Geistes?“ (S. 59.) Nun, das geschichtliche Zeugnis weiß von einem solchen Kampf des Geistes allerdings nichts. Alle Disputationen, welche Paulus mit den Verfolgten führen muß, damit die zwischen ihnen hin- und herbewegte Lebensfrage jener Zeit: „Lebt der Todte?“ in ihm Feuer fange, gehören — wir wollen das doch constatiren — lediglich der Phantasie des Kritikers an. Zwar „als einen lautlosen Vernichtungsproceß“ schildert die Apostelgeschichte jenen Vertilgungskrieg darum nicht. Es hat in ihm Verhöre gegeben, Richtersprüche, mitunter erzwungene Verfluchungen des Jesusnamens (Apg. 26, 10. 11), gewiß auch schöne Zeugnisse der Bekennertreue, vielleicht auch einmal eine in Angriff übergehende Verteidigungsrede wie die des Stephanus: aber daß Paulus und seine Beisitzer in den Synagogengerichten ihrerseits mit den Verfolgten viel disputirt haben sollten, ist nicht wahrscheinlich. Die Verhandlungen wider Jesus und wider Stephanus sprechen für's Gegentheil, und überhaupt — der Standpunkt des positiven Gesetzes und der richterlichen Autorität disputirt nicht mit seinen Gegnern. Ist es aber wirklich zu Disputen gekommen, nun, so bürgt uns die Schriftgelehrsamkeit und Geistesgewandtheit des unerreichten Meisters jüdischer Dialektik dafür, daß er mit den schlichten armen Laien, die sich ihm gegenüber befanden, fertig zu werden gewußt hat, ohne sich durch ihre Schriftbeweise für einen sühnend sterbenden Messias, durch ihre Versicherungen von einer Auferstehung, deren Zeuge kein Nichtchrist gewesen, auch nur einen Augenblick in Verlegenheit setzen zu lassen. Das ist das geschichtlich Wahrscheinliche in Betreff jenes „Geisteskampfes“, von dem eine Beschreibung uns nicht erhalten ist. Nun kann man freilich niemandem wehren, in den leeren Rahmen der einfachen Notiz: „er verfolgte die Christen von Jerusalem bis Damascus“ die wunderbarsten Phantasiebilder hineinzumalen und einen ganzen Roman zu erdenken, wie mitten unter

lgen, Bedrohen, Verdammen die Christen im Herzen eine Schanze nach der anderen eingenommen, so daß eufzt: „O daß ich glauben könnte, — daß ich erfahren hr!“ Aber ein historisch-kritisches Verfahren pflegt lche Romandichtung nicht zu nennen.

kann es niemandem wehren“, sagen wir. Und doch iesem Falle verwehrt. Wir haben nachgewiesen, daß g Holstens bei aller auf sie verwendeten Kunst aus hen Motiven zusammengesetzt ist, daß sie durch psycho- möglichkeit in sich zusammenfällt: aber selbst wenn sie eschickter ausgesonnen wäre, wenn sich gegen ihre ein- ve nichts Positives einwenden ließe und ihre Gesamt- vollkommene ideelle Möglichkeit hätte, — die Geschichte gegen sie Protest einlegen. Wir haben schließlich noch tscheidende Umstände aufmerksam zu machen.

auf das bestimmte Bewußtsein des Paulus, sein nicht durch Menschen zu haben. Natürlich ulus ebensogut wie alle, denen das Evangelium von n und ihren Nachfolgern gepredigt worden ist, durch Vermittelung zum Glauben geführt werden können. auch in seiner äußeren und inneren Situation vor dem amascus die concreten Vorbedingungen hiezu nicht zu mögen, so ist doch die abstracte Möglichkeit der Sache reiten, und in dieser abstrakten Möglichkeit liegt die einmal ein Weg menschlicher Vermittelung für ihn werde, der sich, indem er allen Conflicten mit der be- eschichte noch weit vorsichtiger als der Holsten'sche aus enge, als vollkommen denkbar erwiese. Allein es ist eine lichsten und nachdrücklichsten Thatsachen des paulinischen , daß bei ihm eine solche menschliche Vermittelung icht stattgefunden habe. *Γνωρίζω δὲ ὑμῖν, ἀδελφοί, ον τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ' ἐμοῦ, ὅτι οὐκ ἔστι κατ' οὐδὲ γὰρ ἐγὼ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτὸ χθην, ἀλλὰ δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ:* . 12. An diesem Umstand hängt ihm sein ganzes Bewußtsein (Gal. 1, 1), das Bewußtsein seiner

Selbständigkeit und Ebenbürtigkeit den älteren Aposteln gegenüber; und auch uns leuchtet es heute — gerade vermöge der genaueren Erkenntnis des apostolischen Zeitalters, die wir den Anregungen der Tübinger Schule verdanken — mehr denn je ein, daß behufs der Stiftung einer Kirche Christi unter den Heiden den älteren Aposteln ein Mitarbeiter von vollkommen selbständiger und ebenbürtiger Autorität an die Seite gestellt werden mußte. Dieses apostolische Bewußtsein und diese vorsehungsvolle Gottesfügung liefe nun nach Holsten auf eine glückliche Selbsttäuschung des Paulus hinaus; denn nach Holsten sind ja die verfolgten Christen seine Evangelisten gewesen. Durch sie ist er mit den Thatsachen und Lehren des Evangeliums bekannt gemacht, durch sie in die tiefen, hier sich aufdrängenden und lösenden Fragen eingeführt worden; durch sie hat das Evangelium auch in seinem Herzen gezündet und ein Glaube an Christum sich in demselben zu regen begonnen, der — wenn auch noch unentschieden, noch mehr Glaubenssehnsucht als -Gewißheit — dennoch stark genug war, das Bild des triumphirenden Christus aus tief davon bewegter Seele in den Bereich der Sinne zu tragen. Ist es möglich, daß Paulus sich über diesen wirklichen Verlauf der Sache völlig getäuscht, daß er alles, alles, was so vor dem endlichen Durchbruch seines Glaubens vorbereitend hergegangen wäre, vergessen oder für nichts geachtet hätte? Welch entscheidende Bedeutung auch die nachfolgende Vision für sein Bewußtsein gewinnen mochte: immerhin hätte er nach Holsten in derselben nichts wesentlich anderes erfahren, als die göttliche Bestätigung der ihm von Menschen nahegebrachten evangelischen Wahrheit, eine Bestätigung, wie sie — wenn auch in anderer Form, als Zeugnis des heiligen Geistes —, jeder Gläubigwerdende empfängt; und so wenig nun ein anderer Christ darum, weil er die Entscheidung seines Herzens für Christum, seine Wiedergeburt, auf unmittelbar göttliche Wirkung zurückführt, sagen wird, er habe das Evangelium nicht von Menschen empfangen, so wenig hätte Paulus es mit Wahrheit von sich sagen können.

Der andere Umstand, welcher dem ganzen Versuch, den Paulus durch die verfolgten Christen bekehrt werden zu lassen, von vornherein den Weg verlegt, ist der, daß Paulus nach allem was wir

zu dem Tage von Damascus **weiter verfolgt** hat. lgeschichte erzählt, daß er mitten im Schnauben und : Verfolgung von Christus Einhalt erfahren, und das ch der Galaterbrief, indem er Kap. 1, 13—16 das erfolgen und das Bekehrtwerden auf's engste aneinander= m Begriff, die in Palästina zersprengte Gemeinde auch us zu vernichten (vgl. auch Gal. 1, 17), erfährt der ich, daß es ein *θεομαχεῖν* ist, was er treibt, und der ; tönende Ruf: *Σαούλ, Σαούλ, τί με διώκεις*, den die te der Apostelgeschichte gleichmäßig enthalten und den 1 als innerlich vernommenen nicht anficht, bezeugt auf's , daß in dem Augenblick, in welchem die höhere Macht m, dem Verfolgungseifer weder äußerlich noch innerlich geschehen war. Ist es möglich, mit diesem hellodernden seifer „eine verzehrende Sehnsucht, selber auch den leben= n zu schauen wie Petrus, die Zwölf, die Fünfhundert" in dieselbe Lebensepoche, in denselben Lebensmoment eele zusammenzudenken? Gewiß, es gibt eine *διψυχία*, n und Unglauben, Liebe und Haß in der Seele wie Wasser in einander zischen läßt, — aber in einer solchen olgt man nicht mit ungebrochener Energie dem einen der enden Antriebe auf das Gebiet des planmäßigen äußeren War eine solche Sehnsucht in Paulus, wie Holsten etzt und zur Erzeugung der Vision voraussetzen muß, er inneren Angst, möglicherweise wider Gott zu streiten, hm jene „Dialektik des Widerspruchs", die uns Holsten u schildern weiß, nun, so war das Erste, Dringendste **nezuhalten** und keinen Schritt weiter zu thun auf einer der jeder weitere Schritt möglicherweise ein weiterer ; sein Mandat vom Synedrium bei Seite zu legen und in der Stille den inneren Kampf auszutragen, sich zur d Ungetheiltheit des Gemüthes erst wieder durchzuringen. 1 Irrgang wahrhaft frommer, ein so eminent gewissens= nsch, der selbst das an sich Unschuldige, wenn es im statt im Glauben gethan werde, für Sünde erklärt 23), konnte nicht anders. Daß er **nicht** innehält, daß

er noch einmal im vollen Lauf ist, als Christus ihm in den Weg tritt, das ist der unwiderlegliche Beweis dafür, daß die Frage: „Wie, wenn der Todte nun lebte, wenn er dennoch der Messias Gottes wäre", bis dahin in seinem Herzen nie ernstlich aufgeworfen, geschweige denn zur währenden Qual dieses Herzens geworden war. Und doch ist, ohne daß es zuvor dahin gekommen wäre, das Visionsbild des auferstandenen, verherrlichten Christus als Product seines eigenen Innern schlechterdings nicht zu haben. —

(Der zweite und dritte Artikel folgt im nächsten Heft.)

2.

Religion und Sittlichkeit

in ihrem Verhältnis zu einander.

Von

D. J. Köstlin.

Von verschiedenen Seiten her erscheint gegenwärtig die Bedeutung der Religion für Menschen und Menschheit in Frage gestellt. Wir denken hier nicht an eine Feindschaft gegen die Religion, die einen rein negativen, direct antireligiösen Charakter trüge und mit verschiedenerlei Waffen gegen sie Sturm liefe. Wir haben vielmehr dies im Auge, daß neben der Religion solche andere Lebensgebiete und Interessen sich erheben und mächtig ausbreiten, welche ein unleugbares Recht für sich haben und deren berechtigten Ansprüchen gegenüber sich nun frägt, welche Stelle der Religion übrig bleibe. Es wäre sehr verfehlt und für die Sache der Religion keineswegs ersprießlich, wenn die Apologeten der Religion gegen die Mächte, durch welche sie auf diese Weise bedroht ist oder erscheint, nun ihrerseits in einseitiger negativer Polemik losziehen wollten.

lmehr, vor allem erst die verschiedenen Gebiete und
des Lebens in ruhiger Betrachtung zu untersuchen und
sie mit einander auf das Grundwesen und die höchste
des Menschen zurückzubeziehen und so die wirkliche
festzustellen, welche den einzelnen im Unterschied von
ommt.

Zeit hindurch ist vorzugsweise über das Verhältnis der
n Erkennen gestritten worden. Die Streitfrage ist
lirt worden, wie Glauben und Wissen zu einander sich
Und es ist überflüßig, zu bemerken, daß die Streitfrage
och und gerade jetzt wieder eine brennende ist. Die
ll in objective Wahrheiten einführen, zu den höchsten
ns in Beziehung setzen. Haben wir aber nicht Mittel
um zur Erkenntnis des Wirklichen zu gelangen, außer-
igion? Und gelangen wir nicht auf jenen Wegen auch
kenntnis der höchsten Principien und zwar zu einer
richtigeren als derjenigen, welche in der Religion uns
d? Was soll neben dieser Erkenntnis noch die Re-
wird nicht das Göttliche, von welchem die Religion
eint, auch selber durch dieses Erkennen aufgelöst und
htreales, als eine bloße Illusion unseres Geistes ent-
h mehr als durch die philosophische Speculation und
t gegenwärtig die Religion in dieser Beziehung durch
che Erkennen, durch die Naturwissenschaften bedroht.
dadurch einen Raum für sie retten, daß man sie ledig-
Sache des Gefühles erklärte, so würde derselbe so-
r durch die Einwendung eingeengt, daß gerade das
Specifische im Wesen des Menschen, nämlich sein persön-
ewußter, sich selbst bestimmender Geist eine klare Rechen-
dasjenige, wodurch wir im Gefühl uns bestimmt
eine Erhebung über den Zustand dieses bloßen Be-
fordere.

cht auf diese Fragen will unsere gegenwärtige Unter-
richten. Es ist namentlich in unserer Zeit nicht minder
h einer anderen Seite hin die Bedeutung der Religion
ihre Stellung fest zu bestimmen. Auf's Wirken und

Schaffen geht die Menschheit aus, und auch das Erkennen soll ihr dazu dienen. In Selbstbestimmung will der Geist sich bethätigen, will die objective Welt für sich gestalten, die Natur zum Organ für sich machen, die Gesamtheit der Persönlichkeiten zu gemeinsamem Wirken für die gemeinsamen Bedürfnisse und Zwecke und zu wechselseitiger Wahrung und Sicherung des persönlichen Lebens und Wirkens verbinden und organisiren. Man möchte meinen, keine andere Zeit habe so viel als die unserige von ihren praktischen Leistungen für Cultur, für Herrschaft des Geistes über die Materie, für sociale und politische Aufgaben, ja für die gesamte Entfaltung eines echt menschlichen Lebens, einer allseitigen Humanität zu sagen gewußt. Und theilnehmender, eingehender, systematischer als je zuvor hat gerade in der neueren Zeit auch die philosophische und theologische Wissenschaft sich mit allen diesen menschlichen Thätigkeiten beschäftigt. Sie hat dieselben als sittliche Functionen gewürdigt, in die Sittenlehre aufgenommen. In die menschlichen Willensbestimmungen und das menschliche Handeln aber hat eben auch die Religion jederzeit auf's tiefste und im weitesten Umfang eingreifen wollen. Sie hat darauf Anspruch gemacht, dem wollenden Subject die höchsten Principien und Motive darzubieten und mit diesen sein Wirken auf allen Gebieten des Lebens zu durchdringen. Gibt es nun nicht unendlich reiche Lebensgebiete, für welche der praktische Geist seine Ideen und Normen und wirkenden Kräfte ohne Dazuthun der Religion in sich selbst und in der selbständig von ihm erkannten objectiven Welt findet, so daß er die Ansprüche der Religion als ein unbefugtes und wol gar verwirrendes Dreinreden abweisen darf? Vermag er ferner nicht auch mit Bezug auf die höchsten Principien des Handelns sich abgelöst von der Religion selbständig hinzustellen? Gibt es nicht eine recht tüchtige Sittlichkeit ohne Religion? Was soll endlich, wenn dies der Fall ist, überhaupt noch ein durch Religion bestimmtes Handeln? Welche Stellung werden wir ihr — wie gegenüber einer angeblich selbständigen nichtreligiösen Erkenntnis, so jetzt gegenüber einer angeblich selbständigen Sittlichkeit zu geben haben?

Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Religion und Sittlichkeit also ist es, welche hier uns beschäftigt. Um aber

das Wesen und Werden der Sittlichkeit zu erörtern, müssen wir gemäß dem, was bereits soeben zu sagen war, von ihr vor allem und zumeist in dem Sinne reden, in welchem sie Sache des Subjectes ist: denn jener praktische Geist existirt und wirkt in der Menschheit eben als Geist der persönlichen Subjecte, und eben ihre Sache ist das Wollen, welches die sittlichen Thätigkeiten producirt und um dessen willen wir sie sittliche nennen. Mit dieser Sittlichkeit haben wir die Religion als Religion im subjectiven Sinne des Wortes oder als Religiosität zusammenzustellen. Und hievon auszugehen fordert ja eben auch wieder das ursprüngliche und innerste Wesen der Religion: denn mag man auch den Namen der Religion als Religion im objectiven Sinne des Wortes auf die objectiven Formen des Glaubens und Lebens religiöser Gemeinschaften übertragen, so haben doch jene Formen Bestand, Kraft und Sinn nur, sofern eine innere religiöse Bestimmtheit der Subjecte unter ihnen lebendig ist und in ihnen sich ausgeprägt hat.

In den Subjecten ist es der innerste Mittelpunkt, worauf die Betrachtung beider, der Sittlichkeit sowol als der Religiosität, uns hinführen muß. Unsere Aufgabe ist, die in diesem Centrum sich bewegenden religiösen und sittlichen Grundvorgänge zuerst für sich zu untersuchen. Erst von hier aus werden wir dann (unter II) den Blick auch noch auf diejenigen Gebiete richten, welche, so sehr sie auch unter einander zu scheiden sind, doch gegenüber jenem gemeinsam als peripherische bezeichnet werden müssen. Ueber den Sinn dieses Hauptunterschiedes und über die Ursache, weshalb wir ihn beim Gang unserer Entwickelung zu Grunde legen, muß die folgende Ausführung selbst Rechenschaft geben.

Wenn unsere Ausführung unter den neueren Theologen am meisten Rothe und Schleiermacher berücksichtigen wird, so bedarf dies keiner Erklärung. Während sie ihnen für die großartigste Durcharbeitung des gesamten ethischen Stoffes und zwar namentlich auch der oben angedeuteten Bestandtheile des praktischen Lebens zu danken hat, hat sie zugleich ihre eigene Ansicht über die uns vorliegende Frage vornehmlich eben ihnen gegenüber auseinanderzusetzen und zu begründen.

I.

1. Schwierig wird die Frage, in welches Verhältnis Religion und Sittlichkeit zu einander zu setzen seien, schon im voraus dadurch, daß wir auf die Vorfrage, was unter jeder der beiden für sich verstanden sein soll, keineswegs überall die nämliche Antwort erwarten dürfen. Was ist's denn eigentlich, das wir in's richtige Verhältnis zu einander setzen sollen?

So viel indessen dürfen wir jedenfalls voraussetzen und vorläufig festhalten, daß mit dem Begriffe der Sittlichkeit, des sittlichen Verhaltens, des sittlichen Habitus sich, wie auch schon in dem oben Gesagten lag, wesentlich die Beziehung auf den menschlichen Willen, die menschliche Selbstbestimmung, verbindet. Im Unterschied hievon sagt man von der Religion, es handle sich in ihr um ein Bestimmtsein des Menschen durch Gott und um sein Gefühl dieses Bestimmtseins oder der Abhängigkeit von Gott. In unserer Aufgabe liegt so jedenfalls die Forderung, das Verhältnis der Religion und des Gefühls, das wirklich zu ihrem Wesen gehören wird, zu der Selbstbestimmung, welche wesentliches Moment des Sittlichen ist, näher zu untersuchen. Fragen wird sich freilich, ob vermöge des Wesens der Sache, nämlich der betreffenden inneren Vorgänge und Zustände selbst, die begriffliche Scheidung so sich durchführen, ob namentlich von der Religion sich ein Begriff auf Grund der Wirklichkeit gewinnen läßt, in welchen nicht auch schon das Moment einer gewissen Selbstbestimmung mit aufgenommen wäre.

Während ferner in der Religion jedenfalls eine Beziehung des menschlichen Lebens zu Gott, dem Absoluten, Unbedingten, statthat, bestimmt man wol im Unterschied hievon den sittlichen Proceß so, daß in ihm die menschliche Persönlichkeit zum creatürlichen, bedingten und sich gegenseitig bedingenden Dasein, zu den natürlichen Objecten, zu ihrer eigenen Naturbasis, zu den anderen Persönlichkeiten u. s. w. sich in Beziehung setze und eben auf diesem Gebiete ihre Macht des Willens, der Selbstbestimmung, geltend mache. Demnach wird sich fragen, welches Verhältnis zwischen jener Beziehung

des Menschen zu Gott und zwischen dieser seiner Beziehung zur Welt und hiemit auch zu sich selbst zu statuiren sei. Die Frage bleibt, auch falls sich zeigte, daß jene religiöse Beziehung zu Gott nicht ohne Selbstbestimmung zu denken sei. Und auch von Seiten der Sittenlehre aus nehmen ja alle diejenigen eine gewisse Selbstbestimmung des Menschen in seiner Beziehung zu Gott an, welche von Pflichten gegen Gott reden. Es handelt sich dann bei unserer Frage eben um das Verhältnis zwischen dieser Selbstbestimmung und dem Rechtverhalten Gott gegenüber und der Selbstbestimmung und dem Rechtverhalten in den verschiedenen Gebieten des weltlichen Daseins. Behält man dann doch den Namen „Sittlichkeit“ für das gesamte Leben und Verhalten des Menschen, sofern es durch Sebstbestimmung sich vollzieht, bei, so fällt dann zwar unter die Sittlichkeit von vornherein auch schon jenes Verhalten zu Gott mit jenen Pflichten gegen Gott. Unsere Frage aber wiederholt sich unter dem anderen Ausdruck: in welchem Verhältnis die Religiosität und religiöse Sittlichkeit zu derjenigen Sittlichkeit stehe, die man etwa als eine einfach menschliche oder weltliche oder auch als Sittlichkeit im engeren Sinne zum Unterschied von der specifisch religiösen bezeichnen mag. Rothe (vgl. die zweite Auflage seiner Ethik) hat, indem er Selbstbestimmung auch für das religiöse Verhältnis statuirte, für das Sittliche in jener allgemeinen Bedeutung den Namen des Moralischen einführen und nur für das Sittliche im letzteren Sinne den Namen des Sittlichen beibehalten wollen; nach ihm hätten wir zu fragen, wie der moralische Proceß als sittlicher und der moralische Proceß als religiöser sich zu einander verhalten. Anders stellen sich die Begriffe in Schleiermachers philosophischer Ethik, obgleich auch sie als Sittenlehre zugleich von der Religion handelt. Denn zu ihrem wesentlichen Inhalt macht diese nicht die Thätigkeiten und Producte der Selbstbestimmung als solcher, sondern die Functionen der Vernunft überhaupt gegenüber der Natur; und die religiöse Function der Vernunft bleibt ihr wesentlich Gefühl. Insoweit bliebe für uns bei der Schleiermacher'schen Begriffsbestimmung der Fragepunkt derjenige, welchen wir zuletzt aufgestellt haben.

Indem wir nun aber zuerst von der Religion oder Re-

ligiosität ausgehen, um von ihrem Wesen aus auf ihr Verhältnis zur Sittlichkeit zu gelangen, ergibt sich uns aus ihrer genaueren Betrachtung eben dies, daß allerdings auch schon zu ihrem eigenen Sein und Werden eine gewisse Selbstbestimmung, eine gewisse Bewegung und Richtung des Willens gehöre. Es muß dies nur umsomehr betont und immer neu in Erinnerung gebracht werden, je mehr es zu unserer Zeit in der Wissenschaft und im Leben oft übersehen, verkannt und verleugnet wird[a]). Für die Frage nach dem Verhältnis des Religiösen zum Sittlichen hat es ohnedies selbstverständlich die größte Wichtigkeit.

Wir meinen mit dem, was wir das Moment der Selbstbestimmung in der Religion hier nennen, natürlich nicht schon objective Acte oder Handlungen, durch welche das innere religiöse Leben sich Ausdruck gibt und sich selbst weiter zu fördern sucht. Wir bleiben ganz beim inneren Menschen und bei den innersten Vorgängen in ihm. Jene Handlungen sind in dem Maß wahrhaft religiös, als sie aus einem schon religiös disponirten Innern hervorgehen. Nicht aber ist erst mit ihnen die Religiosität gesetzt; noch auch sind sie in ihrer Aeußerlichkeit das Maß für die Religiosität.

Der Bedeutung ferner, welche das Gefühl für die Religion hat, wollen wir in keiner Weise zu nahe treten. Namentlich halten wir dieselbe gegenüber dem Momente des objectiven Vorstellens und Erkennens in der Religion fest. Wenn wir gleich zu einem wahren religiösen Leben und so auch zum religiösen Gefühle nur gelangen, indem das Göttliche in der Form objectiver Vorstellungen und Ideen unserem Geiste nahe gebracht und vorgehalten wird, und wenngleich das religiöse Bewußtsein immer dahin streben muß, des Göttlichen und seiner realen Beziehungen zu ihm in objectiver Erkenntnis gewiß zu werden, so sind wir doch trotz allem Reflectiren und Nachdenken über solche Vorstellungen noch nicht religiös afficirt,

a) Ich darf wol verweisen auf meine früheren Erörterungen hierüber in den Jahrbb. für deutsche Theologie Bd. IV, S. 177, in meinem Buch „Der Glaube u. s. w.“, auch in dem Art. „Religion“ in Herzogs Real-Encyklopädie.

so lang und so weit wir nicht von diesem Göttlichen uns unmittelbar berührt, bewegt, ergriffen finden, seiner Beziehung zu uns unmittelbar — eben im Gefühle — inne werden; und religiös wird unsere Erkenntnis nicht durch ihr Object für sich, sondern erst dadurch, daß sie auf solchem Ergriffensein, solchem Innewerden ruht.

Es kann und darf aber vermöge unseres persönlichen, geistigen Wesens schon das Gefühlsleben überhaupt, auch soweit mit den Gefühlen noch nicht unmittelbar Antriebe verbunden sind, nie ohne eine Beziehung der Selbstbestimmung auf dasselbe gedacht werden. Unwillkürlich wird durch sinnliche und geistige Einwirkungen unser Inneres erregt; ohne unser Dazuthun treten Gefühle ein. Doch mit dem Selbstbewußtsein, das der Eindrücke inne wird, verbindet sich auch eine Fähigkeit des Subjects, gegen ihr Wirken und Walten zu reagiren, oder ihnen Raum zu lassen und sich selbst ihnen zu ergeben, oder auch unter maßvoller Vereinigung von Reaction und Hingabe die Gefühle zu bilden und zu den Mächten, von welchen die Eindrücke ausgegangen sind, sich in ein angemessenes Verhältnis zu setzen. Im Wesen und in der Bestimmung der Persönlichkeit liegt es ja, daß sie sich selbst bestimme auch gegenüber allem demjenigen, was sie zunächst unmittelbar für sich und in sich gesetzt findet. Und sie hat hiezu nicht bloß die Fähigkeit und den Trieb in sich; sondern es ergeht auch die Forderung an sie, daß sie von dieser Macht der Selbstbestimmung, soweit ihr dieselbe zu Gebote steht, auf die eine oder andere Weise Gebrauch mache. So sollen wir die sinnlichen Gefühle theils schlechthin zu beherrschen und zu bewältigen suchen, theils unter ihren zugelassenen Einflüssen uns zur eigenen weiteren geistigen und leiblichen Thätigkeit bestimmen. So sollen wir den ästhetischen Gefühlen im Interesse unserer geistigen Ausbildung und der Darstellung des Schönen für die Menschheit nachgehen, sie cultiviren, aus ihnen heraus produciren und auch wiederum andererseits ihnen wehren, daß sie nicht andere Elemente unseres Lebens überwuchern und die Thätigkeit für andere Aufgaben hemmen. Nie also können wir im Leben der selbstbewußten Persönlichkeit von einer Beziehung der Selbstbestimmung auf die Gefühle absehen. Und so werden

wir denn auf eine solche Beziehung auch bei den religiösen Gefühlen schon von dieser allgemeinen Betrachtung aus hingeleitet. Denn die Erfahrung zeigt genugsam, daß, was vom Eingehen und Widerstreben gesagt worden ist, auch von ihnen gilt.

Allein noch ganz anders verhält sich's nun in dieser Hinsicht mit dem religiösen Gefühl als mit den vorhin genannten Gefühlen. Bei jenen tritt, so zu sagen, erst von einer anderen Seite her unsere Selbstbestimmung und die Forderung, wie wir mit ihr zu ihnen uns verhalten sollen, zu den unwillkürlichen Gefühlsregungen heran. Wir bestimmen uns so ihnen gegenüber vermöge eines sittlichen Selbstbewußtseins oder eines Bewußtseins der uns zustehenden Selbstthätigkeit und eines Bewußtseins der uns zukommenden Aufgaben, mit welchen jene Gefühle an und für sich noch Nichts zu thun haben. Anders sind, wofür wir auf die allgemein religiösen und namentlich die christlichen Lebensthatsachen uns zuversichtlich berufen, die religiösen Gefühle schon an sich geartet. Sie schließen in sich selbst schon Forderungen an die Selbstbestimmung in sich; sie selbst werden unmittelbar zu Forderungen. Sie erheben nämlich den Anspruch, daß das Subject eben durch sie sich bestimmen lasse und ihnen gemäß sich bestimme, mit der ganzen Persönlichkeit sich hingebend, alles Andere unterordnend. Unmittelbare Antriebe zu einer bestimmten Thätigkeit können zwar auch die zuvor erwähnten Gefühle mit sich bringen; ebenso einen Trieb, bei ihnen selbst zu verweilen, in ihrem Genusse sich zu erhalten. Das sind jedoch nicht sittliche Anforderungen oder Anforderungen, welche in sich selbst schon eine Gültigkeit für den Willen haben, sondern für seine Selbstbestimmung eben auch gegenüber solchen natürlichen Trieben empfängt das Subject erst anderswoher die höheren Antriebe, die möglicherweise auch eine Verleugnung jenes fordern. Dagegen werden wir der im religiösen Gefühl empfundenen Ansprüche unabweisbar als solcher inne, welchen wir mit unserer Selbstbestimmung, gerade während sie auch die Möglichkeit einer Abkehr und eines Widerstrebens hat, jederzeit entsprechen sollen und über welchen keinerlei höhere Forderungen anzuerkennen seien. Es können daraus Aufforderungen für ein objectives Handeln hervorgehen; vor allem aber — und hiemit haben wir es eben

auch an dieser Stelle zunächst zu thun — gehen jene Ansprüche dahin, daß wir den Eindrücken selbst und dem Göttlichen, das in ihnen sich bezeugt, Stand halten, daß wir unser Inneres, unsere Gesinnung, unser Denken und Trachten davon durchdringen lassen, daß darunter alles, was in uns widerstreben möchte, gebeugt, daß dadurch unser Wille für alle seine eigenen Bestrebungen und Thätigkeiten beseelt werde.

Und auch in den Begriff der Religion und Religiosität müssen wir nun die hier bezeichnete Selbstbestimmung aufnehmen. Der religiöse Proceß ist mit jenem Fühlen für sich durchaus noch nicht abgeschlossen. Er ist wesentlich erst damit, daß diese Selbstbestimmung eintritt, vollzogen. Er ist gehemmt, ist vereitelt, wo diese ausbleibt, sei's daß die Persönlichkeit die unwillkürlich vernommenen Kundgebungen in stumpfer Gleichgültigkeit wirkungslos bei sich verklingen läßt, oder daß sie den eigenen, selbstischen Willen direct ihnen entgegenstemmt, oder daß sie sie wol auch nach ihrem eigenen Gelüste umzudeuten und ein bloß ästhetisches Spiel mit ihnen zu treiben versucht. Auch in einem solchen Menschen können neue Erregungen, ja Erschütterungen religiösen Gefühles noch wieder und wieder eintreten; religiös aber können wir ihn, wenn er so sich selber dazu verhält, nimmermehr nennen. Religiosität als Charakter und Zustand ist sodann in dem Maße vorhanden, in welchem der Gott, durch den der Mensch im Gefühle sich bestimmt findet, vermöge der religiösen Gefühle und vermöge jener eigenen religiösen Selbstbestimmung des Menschen eine Macht des Lebens für ihn und zunächst für den inneren Menschen geworden ist. Da sucht der Mensch, wollend und strebend, auch immer neu und immer tiefer und reicher des göttlichen Einwirkens unmittelbar inne zu werden: durch Gefühl zur Selbstbestimmung erweckt, gelangt er durch Selbstbestimmung zu neuem Fühlen und Erfahren. — Zur vollen Darstellung des religiösen Processes und Charakters würde sehr wesentlich noch mitgehören, daß wir auch die Stellung, welche dabei die religiöse Erkenntnis und ihr Wachstum einnimmt, bezeichneten und ausführten. Wir sehen hier von diesem Momente nur deshalb ab, um auf unsere nächste Aufgabe uns zu beschränken.

Jene Beziehung des Gefühls auf den Willen und des Willens

auf's Gefühl liegt in den wirklichen religiösen Vorgängen so deutlich vor und wird auch schon vom gewöhnlichen Bewußtsein und der gewöhnlichen Ausdrucksweise so ohne weiteres anerkannt, daß man sich füglich wundern möchte, wie eine theologische Bestimmung des Begriffs der Religion sie dennoch außer Acht lassen könne.

Pflegt doch der allgemeine Sprachgebrauch in den Begriff der Frömmigkeit, indem er ein Verhalten und eine innere Zuständlichkeit des Menschen Gott gegenüber unter ihr versteht und mit ihr wesentlich dasselbe wie mit „Religiosität" ausdrücken will, ohne weiteres immer auch schon das Moment des Willens, der Gesinnung mit aufzunehmen. Und nicht bloß und nicht zuerst an Handlungen, die aus frommen Gefühlen hervorgehen sollten, will er hiebei gedacht haben; sondern zuerst doch wol daran, daß der Fromme die Stimme Gottes, die seinem Herzen vernehmlich und durch die sein Gefühl erregt werde, auch gern und willig vernehme, sich ihr öffne und hingebe, nach dem Verkehr mit Gott verlange und strebe u. s. w.

Auch da, wo wir die Idee der Religion nur in den unvollkommensten, getrübtesten Formen verwirklicht finden, wird jenes Moment nie ganz fehlen. Nur als eine geheimnisvolle höhere Macht wird das Unbedingte empfunden. Aber mit dieser Empfindung verbindet sich auch schon ein praktisches Interesse, bei welchem der Mensch zu einem bestimmten praktischen Verhalten zu jener Macht sich aufgefordert findet. Er fürchtet etwas von ihr und hofft etwas von ihr zu erlangen oder wenigstens ihr Drohen zu beschwichtigen, wenn er mit seinem Wollen und Thun ihren Ansprüchen genüge. Wir dürfen, wo ein Mensch so fühlt und diesen Gefühlen gemäß sich praktisch verhält, schon von Religion und Religiosität bei ihm reden, wenn es gleich ein Zerrbild wahrer Religiosität ist, — wenn er gleich das wirkliche Wollen des wahren Gottes nicht inne wird, wenn er gleich die höheren Eindrücke nur insoweit aufnimmt, als sie trotz seinem bangen Widerstreben auf ihn eindringen, wenn er gleich nur in selbstischem Interesse, um sein eigen Wohlsein zu fristen, jenen Forderungen nachzukommen sucht. Wir könnten aber bei ihm von Religiosität überhaupt noch nicht reden, wenn er die empfundenen Eindrücke einfach sich aus

dem Sinn schlüge und von sich abgleiten ließe, ohne ihnen eine Folge in seiner Selbstbestimmung zu geben.

Der Fortschritt zu wahrer Religiosität, deren Verwirklichung wir im Christentum finden, hängt dann wesentlich von dem Maß und der Art ab, wie wir Gottes, von dem wir uns abhängig fühlen, nicht bloß überhaupt als Geistes, sondern als wollenden Geistes inne werden und dem entsprechend ihm gegenüber mit unserem eigenen Wollen uns bestimmen. Die Macht stellt sich als ein Wille dar, der nicht nur fordert, sondern der zu fordern ein unbedingtes Recht hat, dessen Ansprüchen zu genügen wir verpflichtet sind, und als ein Wille, der nicht zwingt, sondern der freie Hingabe von uns will: wir haben ihm gegenüber ein Bewußtsein ganz eigentümlicher Art, das Bewußtsein des Sollens. Als heiliger Wille erweckt er nicht bloße Furcht, sondern Ehrfurcht; und er erweckt nicht nur ein Gefühl der Ehrfurcht, sondern fordert eben hiemit, daß wir selbst unter das, was wir hier fühlen, uns beugen: erst dies ist wirkliche Ehrfurcht. Als Wille der höchsten Güte und Liebe zieht er selbst uns zur Einigung mit sich hin, daß wir seiner Huld genießen, seiner Mittheilung theilhaftig werden, aus ihm Trieb, Kraft und Licht für das eigene Willensleben und Wirken schöpfen, bei ihm selige Lebensbefriedigung finden. Sache unserer Selbstbestimmung aber ist schon das, daß wir uns ziehen lassen in Kraft des von uns empfundenen Zuges. Hiemit erst sind wir dem liebenden Gott gegenüber in Wahrheit religiös disponirt.

Man könnte etwa denken, gerade das Christentum wolle von Selbstbestimmung in der Religiosität nichts hören und wissen. Aus Gnaden werde man da selig. Gottes Werk sei der neue Mensch und das neue Leben. Die Religiosität bestehe darin, daß der Mensch dessen, was Gott an und in ihm thue, auch inne werde, die Kraft des Erlösers und seines Geistes empfinde, die Seligkeit, die in Christo ist, fühle. Aber klar ist ja nicht bloß in der Sündenerkenntnis und Zerknirschung, die dem Aufnehmen der Gnade zur nothwendigen Voraussetzung dient, das Moment des Willens, welcher unter Gottes Gesetz und Gericht sich beugt. Auch ist nicht bloß die Liebe zu Gott, welche aus der erfahrenen Gottesliebe sofort fließen und mit dem neu empfangenen

Lebensgeist unmittelbar gesetzt sein muß, eine Bewegung und Richtung des Willens und der Gesinnung, keineswegs eine bloße Regung des Gefühls. Sondern ein Act der Selbstbestimmung — ganz freilich auf der Erfahrung göttlicher Liebe ruhend und möglich nur durch sie — ist schon der erste Act der Hinkehr zum gnädigen Gott und des Empfangens selber, nämlich der Act des Vertrauens, welches, auf alles Eigene verzichtend, nur auf diesen Gott und den von ihm geschenkten Heiland sich stützt und in ihm das Leben haben will, der Act des Glaubens, den der Herr selbst nicht umsonst als ein Werk Gottes, ja als den rechten, dem Sinn und Willen Gottes entsprechenden Grundact bezeichnet hat (Joh. 6, 29). — Wir finden im Worte des Neuen Bundes keinen die Elemente der Religiosität bezeichnenden Ausdruck, der nicht dasjenige Moment, welches man das ethische zu nennen pflegt, ganz wesentlich in sich schlösse. Namentlich eben auch das Aufnehmen des Erlösers und seines Heilswortes erscheint als Sache praktischer Gemüthsbewegung und eigener Selbstbestimmung. Das Nichtaufnehmen ist ein Nichtwollen. Auch das religiöse Erkennen ist ein solches, das, wie es auf gefühlsmäßiger Erfahrung ruht, so durch praktischen Glauben und liebevolle Hingabe an's Object sich befestigt und weiter bildet.

So hat denn, wie wir schon bemerkten, Rothe[a]) den religiösen Proceß unter die allgemeine Kategorie des moralischen gestellt, während er den Begriff des Moralischen darein setzt, daß es das durch die Selbstbestimmung des persönlichen Subjects Gewordene sei. Er hat aber freilich gerade denjenigen Punkt, in welchem mit dem Bestimmtsein durch Gott die Selbstbestimmung unmittelbar und ursprünglich zusammentrifft, nicht fixirt und hiemit den eigentümlichen Charakter dieses Grundacts der religiösen Sebstbestimmung, nämlich eben das Sichbestimmen im Bestimmtwerden, das Ergreifen im Ergriffensein und die Selbsthingabe im Hinnehmen des Dargebotenen, nicht gekennzeichnet. Statt dessen herrscht bei ihm von Anfang an eine getheilte Betrachtungsweise, welche auf die eine Seite das religiöse Erkennen mit Gefühl und Glauben, auf

a) Theolog. Ethik, 2. Aufl., Bd. I, S. 460 ff.; Bd. II, S. 170 ff.

die andere Seite das religiöse Bilden stellt, ohne auf jener Seite die Selbstbestimmung als solche aufzuweisen und ohne auf dieser Seite sich auf jenen eigentlichen Grundact der Selbstbestimmung vom Handeln aus zurückzubeziehen.

Schleiermacher hat das, daß die Frömmigkeit nicht dem Thun, sondern dem Gefühl angehöre, in seiner Glaubenslehre (§ 13) damit begründet, daß man beim frommen Handeln auf den Antrieb zurückgehen müsse, daß jedem Antrieb eine Bestimmtheit des Selbstbewußtseins oder ein Gefühl zu Grunde liege und daß demnach ein Thun fromm sei, sofern das in Antrieb übergegangene Gefühl ein frommes sei. Demnach folgert er weiter, daß das Thun nicht das Wesen der Frömmigkeit ausmache, sondern nur insofern ihr angehöre, als das Gefühl in ein entsprechendes Handeln sich ergieße. Da stimmen wir jenen ersten Sätzen bei, meinen auch nicht, daß der Mensch erst vermöge eines dem Gefühl entsprechenden Handelns fromm sei, setzen aber zwischen die bloße Gefühlsregung und zwischen das Handeln, worein das Gefühl sich ergießt, jene erste Selbstbestimmung, in welcher der Mensch noch nicht „handelt“, sondern sich erst in jene innerlichste und unmittelbare selbsteigene praktische Beziehung zu dem gefühlten Göttlichen setzt. Erst vermöge ihrer wird aus dem Gefühl ein wirklicher und wirksamer Antrieb. Wir stimmen ferner mit Schleiermacher völlig darin überein, daß, wie er dort weiter sagt, Gefühlszustände wie Reue, Zerknirschung, Zuversicht zu Gott schon an und für sich ohne Rücksicht auf ein daraus hervorgehendes Thun fromm zu nennen seien, meinen aber, sie seien eben auch an sich schon keineswegs Zustände bloßen Gefühles, sondern haben schon jenes Moment der Selbstbestimmung, des Willens, der Gesinnung in sich und könnten ohne dieses nicht fromm heißen. — Zu bedauern ist, daß in der philosophischen Sittenlehre, welche Schleiermacher hinterlassen hat, die Vorgänge des religiösen Gefühles gar nicht eingehender erörtert sind. Ohnedies finden wir in ihr die Bedeutung des Willens für die Functionen der Vernunft, welche sie entfalten will, überhaupt nicht gewürdigt. — Dagegen dürfte neben Schleiermachers philosophischer Sittenlehre für seine Auffassung der Religion mehr, als gewöhnlich geschieht, seine „christliche Sitte“ (S. 307 ff.)

beigezogen werden. Ihre erste Basis gibt er der Frömmigkeit auch hier im Gefühl. Aber sie selber bezeichnet er hier als Gesinnung, und „Gesinnung“ bezeichnet er als Einheit in der Richtung des Willens. Die Frömmigkeit ist ihm Bestimmtheit des Gefühles nicht ohne die ihr entsprechende Willensrichtung. Aus dieser gehen dann die Handlungsweisen hervor. Wir müssen da nur auch wieder auf unseren Hauptpunkt zurückkommen, daß es vor allem um eine Richtung des Willens auf das Gefühl selbst und den im Gefühl vernommenen Gott sich handelt.

Am getreuesten hat neuerdings Schweizer in seiner christlichen Glaubenslehre die Begriffsbestimmung der Schleiermacher'schen Glaubenslehre wiederholt; nur nebenbei (Bd. I, S. 94) erkennt er an, daß die Religion auch Hingabe an Gott verlange, während wir erst in dieser Hingabe, die allerdings, wie Schweizer sagt, vom Abhängigkeitsgefühl getragen ist, wahre Religiosität sehen.

Dagegen finden wir mit einer von der Protest. Kirchenzeitung mitgetheilten Abhandlung Krause's uns in dieser Beziehung völlig einverstanden. Er sagt (a. a. O. 1869, S. 196): „Vertrauen und Hingebung sind Erscheinungen des sittlichen Lebens; das Wesen der Religion besteht weder in Vorstellungen, noch in Empfindungen oder Gefühlen, sondern in einer Richtung des Willens“.

Kaum wird es zu anderen Zeiten je so, wie in der Gegenwart noth gethan haben, das hier hervorgehobene Grundmoment des Wesens der Religion in die Erinnerung zu rufen. Gerade gegenwärtig, da diejenigen, welche auf Religion etwas halten, über einen so weit verbreiteten Mangel an Religiosität zu klagen und zugleich um so mehr ihrerseits im Besitze des von ihnen erkannten Gutes sich glücklich zu preisen Anlaß haben, bedürfen sie auch besonders der Warnung, daß sie weder in bloßen Ideen und Erkenntnissen über das Göttliche, noch auch in bloßen Gefühlen und Anempfindungen jenes Gut schon wahrhaft zu besitzen und vor jenen Anderen voraus zu haben meinen. Gegenüber jenen Unreligiösen und Gleichgültigen aber ist darauf zu dringen, daß die religiösen Gefühle nicht Empfindungen gleichgestellt werden können, deren Ursprung in zufälligen individuellen Dispositionen gelegen und gegen welche ablehnend oder hingebend sich zu verhalten, Sache der sub-

jectiven Neigung und des Geschmackes sei, daß sie vielmehr mit Ansprüchen auftreten, deren Macht und Geltung Jedem, auch dem Ablehnenden und Widerstrebenden sicher sich selbst bezeuge, und daß sie die Geltung für ihre Ansprüche nicht erst von irgend einer anderen Instanz her erlangen, sondern vermöge einer unmittelbar in ihnen sich kundgebenden höchsten, unbedingten Autorität besitzen.

Vermöge dieses Wesens der Religion erkennen wir ferner gerade in ihr, in welcher der Mensch Gotte sich untergibt, die höchste Gewährleistung für seine eigene Selbständigkeit, die Erfüllung seiner höchsten Bestimmung, die Offenbarung seiner eigenen höchsten Würde. Mit der Forderung unbedingter Hingabe an Gott wird er der eigenen Freiheit auch Gott gegenüber inne; es ist Forderung an seine freie Selbstbestimmung. Mit Recht sagt Chalybäus[a]) vom religiösen Abhängigkeitsgefühl, die gefühlte Abhängigkeit sei nicht sowol eine absolute, als Abhängigkeit vom Absoluten. Die absolute Abhängigkeit, sagt er, würde genau genommen jedes Selbstbewußtsein dieses Verhältnisses aufheben, indem das schlechthin Dependente nur ein bloßer Modus oder eine reine Selbstbestimmung des Absoluten sein könnte, bei der kein Selbstbewußtsein von sich und ihrem Verhältnis möglich wäre; in der Religion liege sowol das Moment der Abhängigkeit als das Moment der Selbständigkeit. Dieses zweiten Moments aber werden wir erst vermöge dessen recht gewiß, daß es schon im religiösen Processe selbst und unmittelbar mit jenem Bewußtsein vom Absoluten auch schon um Selbstbestimmung und zwar eben dem Absoluten gegenüber sich handelt. Und das Absolute selbst ist es nun, das uns der Selbstbestimmung auch in dieser allerhöchsten Beziehung gewürdigt hat. In jener Forderung der Hingabe ferner finden wir nicht zur Unterwerfung unter eine bloße Macht uns aufgefordert, sondern zur Hingabe an einen Gott, der, wie er als freie Persönlichkeiten uns gesetzt hat, so auch selbst persönliche Gemeinschaft mit uns machen, selbst in jener Hingabe uns sich mittheilen will. Mit den Grundthatsachen des religiösen Processes hängt das Bewußtsein vom

a) Speculative Ethik, Bd. II, S. 380 f.

Absoluten als einem, das selber will, Freies frei setzt, liebt u. s. w., zusammen, andererseits das Bewußtsein von uns als Persönlichkeiten, die sein Bild tragen und deren Ziel jene Einigung mit ihm ist. Und wer in jenen Proceß wahrhaft eingeht, der hat zugleich die Gewißheit, daß dies das Höchste ist, was die Idee des Menschen in sich schließt. Er weiß, was zu wahrer Humanität vor allem Anderen gehört, und ist des Weges, hiezu zu gelangen, sicher.

Nur kurz blicken wir von hier aus auch wieder nach der religiösen Erkenntnis hin und erinnern da an den innigen Zusammenhang, in welchem auch die eigentümliche religiöse Gewißheit von der Realität und dem wahren Wesen des Göttlichen, zu dem wir in Beziehung uns zu setzen aufgefordert sind, von der Objectivität alles dessen, was für unsere subjective Erfahrung die nothwendige Prämisse ist, und so überhaupt vom Inhalte der religiösen Wahrheit eben zu unserem unmittelbaren Bewußtsein von der Unbedingtheit jener an uns ergehenden Aufforderungen steht.

Kehren wir nun aber zu unserer Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Religiösen und Sittlichen zurück, so müssen wir jetzt also das, was wir oben als Grundmoment des sittlichen Lebens und Processes ausgehoben haben, wirklich auch im religiösen anerkennen. In Selbstbestimmung muß auch er sich vollziehen. Diese steht in ihm höheren Forderungen gegenüber: und dasselbe ist ja auch mit aller Selbstbestimmung sittlichen Wollens und Handelns der Fall; ohne ein „Sollen“ ist weder menschliche Religiosität, noch menschliche Sittlichkeit denkbar. Ist das Gewissen das Organ für das unmittelbare Innewerden des Sollens oder der unbedingten Forderungen als solcher und zugleich desjenigen Standes, in welchen wir zu denselben vermöge unserer Selbstbestimmung uns versetzt haben, so ist es in dieser Hinsicht dem religiösen Leben mit dem sittlichen gemeinsam. — Man kann, wenn man nicht das dem Wesen nach unmittelbar Zusammengehörige auseinanderreißen will, auch, wie wir schon gesehen haben, nicht etwa den Begriff des Religiösen mit dem Gefühlsmoment abschließen und das Weitere unter die Kategorie des Sittlichen stellen; das hätte Sinn nur in jenem Falle, wenn das, was man hier sittlich im Unterschied vom Reli-

giösen nennen würde, zu diesem irgendwo anders her hinzuträte. — Wir haben so jedenfalls einen Punkt, wo Sittliches und Religiöses als mit einander eines zu setzen ist. Es wird sich nur fragen, ob nicht beide doch sonst weit divergiren können, und vor Allem, ob es nicht eine Sittlichkeit gebe, welche, während Religiosität nicht ohne jenes sittliche Moment sein kann, dagegen ihrerseits ganz ohne dasjenige Moment, das man das specifisch religiöse nennen möchte, nämlich ohne jenes Gefühl des Göttlichen und ohne jene Beziehung der Selbstbestimmung auf Gott, zu Stande komme und sich entfalte. Ist für eine solche Sittlichkeit im Verhältnis des Menschen zum ganzen creatürlichen Dasein ein Gebiet gegeben, das sie von sich aus und selbständig zu bearbeiten vermag, ohne jener transcendenten Beziehungen zu bedürfen?

Doch noch weiter, nämlich unmittelbar auch schon auf dieses Gebiet hinüber, führt uns der religiöse Proceß selbst. Wird nicht die Religiosität auch eben dieses vielmehr für ihre eigene Bethätigung in Anspruch nehmen? Hat nicht der innere Mensch, von welchem wir hier reden, mit seiner religiösen Bestimmtheit auch schon eine bestimmte, positive, wirksame Gesinnung und Richtung der Welt gegenüber?

Auch schon in uns selbst haben wir Gebiete, welche mit jenem „innern Menschen" nicht identisch sind und auf welche doch jene religiöse Bestimmtheit des Mittelpunktes sogleich und unmittelbar einwirkt: es geht von diesem auf alle unsere natürlichen psychischen Regungen und Triebe eine Einwirkung aus, vermöge deren sie in Zucht genommen, erzogen, gebildet werden. Der Zug zu Gott und der in der Gemeinschaft mit Gott lebende religiöse Geist führt zu einer Selbstbildung des Menschen überhaupt, wenn wir auch hier noch dahingestellt sein lassen, wie weit diese gleichmäßig nach allen Seiten hin sich erstrecken und den ganzen Inhalt der Idee des Menschen zu harmonischer Entfaltung bringen wird.

Für das Verhalten des Menschen zur Welt um ihn her ist gemäß der christlichen Lehre und dem christlichen Bewußtsein mit der religiösen Verpflichtung und auf Grund derselben unmittelbar die Pflicht der Nächstenliebe gesetzt, ja die rechte Gesinnung gegen

Gott kann nach christlicher Ueberzeugung gar nicht gedacht werden, ohne daß auch schon die Gesinnung der Liebe gegen die Mitmenschen und speciell gegen die christlichen Brüder wirklich gedacht würde. Auch die alttestamentliche Religion, der man in anderen Beziehungen vorwerfen mag, daß bei ihr die Ansprüche des sittlichen Lebens in der Welt gegen das Verhältnis des Volkes zu seinem Gotte zu kurz kommen, trägt bekanntlich doch sehr ernstlich eben als Gebot dieses Gottes die Nächstenliebe vor und lehrt auch schon gegen Nichtvolksgenossen Erbarmen üben, ja den Feinden Liebe erzeigen. Tritt ja doch gerade für die religiöse Anschauung der eigentümliche, unendliche Werth der Subjecte, denen die Liebe zu erweisen ist, an's Licht: sie sind nach Gottes Bild geschaffen. Ist doch hier das stärkste Motiv für unser Rechtverhalten zum Nächsten oder für unser Lieben jene Liebe Gottes, auf deren Erfahrung unser christlich-religiöses Leben ruht; und im Bewußtsein der Gottesgemeinschaft, deren wir genießen, haben wir das Bewußtsein, daß auch in uns der Geist Gottes gar nicht anders denn als Geist der Liebe sich offenbaren könne. Am stärksten zeigt sich der Sinn für jenen Werth des Menschen und die Macht der Liebe zum Nächsten im liebenden Umfassen auch derjenigen, die nicht etwa nur uns und unseren subjectiven Neigungen feind sind, sondern von Gott selbst und vom Guten abgefallen und in Unsittlichkeit verkommen erscheinen, — im Suchen gerade dieser Verlorenen, in der Freude an ihrer Wiedergewinnung: und eben die christliche Religiosität ist es, welche auf ein solches Verhalten dringt und aus welcher es fließt[a]). Zugleich ist auch eine Anerkennnung für eine den Mitmenschen einzuräumende Selbstthätigkeit und ein ihnen zukommendes Rechtsgebiet mit jener Achtung der Persönlichkeit und ihres Werthes gegeben.

Auch für unser Verhalten und unsere Gesinnung gegenüber der vernunftlosen Schöpfung ergeben sich aus dem religiösen Bewußtsein und dem Leben in Gott sogleich die wichtigsten, umfassendsten Folgerungen: eben in diesem Bewußtsein wissen wir uns erhaben über jene und sie uns zu Dienst gestellt, — zugleich uns

---

a) Vgl. auch Trendelenburg, Naturrecht, § 171.

verpflichtet, Gottes Werk auch so in ihr zu respectiren und nur gemäß der göttlichen Zweckordnung, die wir in ihr und in uns finden, sie zu unserem Dienste zu gebrauchen.

Nennt man Sittlichkeit die Gesinnung und das Verhalten des Menschen gegenüber diesen weltlichen Gebieten, Religiosität oder Frömmigkeit jenes Verhalten des Menschen unmittelbar zu Gott, so stimmen wir ganz denen bei, welche eine „leere“ Frömmigkeit, d. h. eine Frömmigkeit, die ohne solche Sittlichkeit wäre, verwerfen. Wir könnten sie für eine wirkliche Frömmigkeit gar nicht anerkennen. In dem bisher Gesagten aber liegt noch mehr: die Frömmigkeit muß nicht bloß überhaupt mit solcher Sittlichkeit verbunden sein, soll nicht etwa bloß neben derselben hergehen oder dieselbe krönen, sondern diese wird und muß eben aus ihr fließen. Wir können dafür wieder auch ein Wort Krause's (a. a. O.) anführen: „Die Religion, die Frömmigkeit, der Glaube ist die Richtung des Willens, in welcher der Mensch sich dem lebendigen Gott hingibt; dieser Glaube ist die sittliche Grundrichtung, in welcher alle Sittlichkeit wurzelt und gipfelt.“

Es bleibt nur wiederum die Frage stehen, ob wirklich alle Sittlichkeit in jener Religiosität wurzeln muß, — oder ob sie nicht etwa, während sie allerdings da, wo wahre Religiosität lebt, aus dieser mit innerer Nothwendigkeit erwächst, doch auch noch aus anderen Wurzeln erwachsen und so auch bei Menschen, welche wenig oder keine Religiosität haben, entstehen und sich entfalten kann.

Indem wir ferner bisher alle Sittlichkeit auf Religiosität zurückgeführt haben, ist dies in dem Sinne geschehen, daß sie, und zwar sie als Ganzes, eben ihre Wurzel in der Religiosität habe. Werden nun auch alle concreten Momente des sittlichen Lebens und Verhaltens, alle einzelnen sittlichen Aufgaben und ihre richtige Lösung unmittelbar aus der religiösen Beziehung zu Gott abzuleiten sein? Wir stehen noch bei dem, was wir oben als Centrum bezeichnet haben, bei der religiösen und sittlichen Grundgesinnung. Die soeben angeregte Frage führt uns in das Einzelne der als peripherisch bezeichneten Gebiete, welche wir einem zweiten Theil unserer Abhandlung vorbehielten.

Zuvor aber haben wir auch noch von demjenigen selbst auszugehen, was man Sittlichkeit im Unterschied von Religiosität zu nennen pflegt, haben es in sein Grundwesen zurückzuverfolgen, haben eben hiemit jene Frage nach seinen möglichen und wirklichen Wurzeln weiter zu erörtern.

2. Betrachten wir nun dieses Sittliche als solches, indem wir seinen Begriff auf's Verhalten des Menschen zu sich selbst und zu Gott beziehen, so finden wir, daß die Bestimmung seines Wesens und die Frage nach seinem Möglichwerden und seiner Verwirklichung uns sogleich wieder vor Allem in das Innerste der Persönlichkeit zurückführt, und zwar näher zu ihren inneren Willensregungen, ihrer Willensrichtung, ihrer Gesinnung. Das objective Verhalten, Thun, Wirken ist sittlich im weiteren Sinne, wonach gut und bös zugleich unter den Begriff fällt, nur sofern es vom Willen ausgeht, oder sofern der Mensch sich selbst dazu bestimmt. Das Handeln ist sittlich im engern Sinne oder gut, sofern der Wille richtig, normal sich bestimmt, sofern es aus recht gearteter Gesinnung hervorgeht.

Ueberflüßig ist's nicht, hieran ausdrücklich und nachdrücklich zu erinnern. Die Bedeutung davon wird leicht verdunkelt unter dem Einfluß solcher Sittenlehren, welche, wie Schleiermachers philosophische und Rothe's theologische, die Lehre von den Gütern als dem objectiv gesetzten Einssein der Vernunft und Natur oder den vom Subject hervorzubringenden Wirkungen voranstellen und, wie die Schleiermacher'sche Ethik, ganz vorzugsweise ausführen. So findet es auch bei Rothe statt, obgleich er, ganz anders als Schleiermacher, selbst auch von der Erörterung der Selbstbestimmung ausgegangen ist und jene Wirkungen ausdrücklich als solche bezeichnet, die von der Macht der Selbstbestimmung hervorzubringen seien.

Diejenigen ferner, welche im gewöhnlichen Leben eine religionslose Sittlichkeit und die Fortschritte unserer Zeit in einer solchen Sittlichkeit rühmen, haben dabei meistens eben jene objectiven Leistungen, jene Erzeugnisse im Gebiete des staatlichen und socialen Lebens, der Cultur u. s. w. im Auge. Eben hiezu, sagen sie, gelange der menschliche Geist durch sich selbst, indem er durch sein

Selbst- und Weltbewußtsein sich leiten, durch die Idee seines eigenen Wesens sich bestimmen lasse, ohne der Religion hiefür zu bedürfen. Ja eine überwiegende religiöse Richtung erweise sich wol gar der Sittlichkeit ungünstig. Denn gerade den Frommen fehle es am rechten Sinn, an der Rührigkeit, am richtigen Urtheil für die Aufgaben und Producte jener Gebiete.

Wir nun erkennen die Bedeutung aller hieher gehörigen Güter und Arbeiten für die Entfaltung des sittlichen Lebens an. Wir übersehen auch nicht die Einseitigkeit, womit eine gewisse Religiosität sich häufig dagegen abschließt. Später werden wir davon auch noch weiter zu reden haben. — Immer aber muß doch vor Allem auf dasjenige zurückgegangen werden, was das objective Wirken erst zu einem sittlichen und sittlich guten macht. Schlimm wäre es, wenn da die neuere Ethik im Aufbau des Systems den wahrhaft grundlegenden Satz in Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten[a]) vergessen würde: „Es ist überall nichts in der Welt, ja auch außerhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille." Ließen sich auf den bezeichneten objectiven Lebensgebieten noch so reiche Errungenschaften und noch so ausgebreitete Institutionen auch ohne einen den Subjecten inwohnenden guten Willenscharakter denken: ein Reich des Sittlichen wäre damit noch nicht hergestellt. Wir bemerken übrigens zugleich auch schon, daß jeder Aufbau auf jenen Gebieten, wenn diese subjective Willensbeschaffenheit fehlt, auch an und für sich nie ein befriedigendes harmonisches Ganze bilden und immer den Keim der Selbstauflösung in sich tragen wird. (Weiteres darüber unter II.)

Und nicht bloß von unserem Wirken und unseren Producten in der uns umgebenden äußeren Welt gilt das Gesagte, sondern auch von den Elementen unseres eigenen inneren Lebens, welche wir vom Mittelpunkt des Willens zu unterscheiden und als erstes, nächstes Gebiet seines Wirkens zu betrachten haben: von der Bildung unserer Intelligenz, unseres Gefühlslebens, unserer Fertigkeiten, unserer psychischen Naturbestimmtheiten, des Temperaments u. s. w.

---

a) Werke (Leipz. 1838), Bd. IV, S. 10.

Wird ja doch gerade von unserer Zeit auch dies, bald zu ihrem Lob, bald zu ihrem Tadel, jedenfalls aber mit gutem Grund ausgesagt, daß sie besonders auf die Bedeutung und das Recht der Subjectivität dringe. Nun so hat denn gerade sie vor Allem auch über die Subjecte als solche und über den Willen, vermöge dessen sie sittliche Subjecte sind, zu urtheilen und die Herrlichkeit der objectiven Leistungen, deren sie sich rühmt, gemäß diesem Urtheil zu bemessen.

Gegenüber den Principien der Schleiermacher'schen philosophischen Ethik treffen wir hier ganz mit dem zusammen, was über die „Ungenüge" derselben J. H. Fichte[a]) bemerkt hat, indem er sagt: die bewußte Willensrichtung allein bringe den Unterschied von Sittlichem und Nichtsittlichem hervor; nicht der Inhalt eines gewissen Handelns der Vernunft, wodurch etwa die Natur ihr Symbol oder Organ würde, enthalte den Grund, wodurch dasselbe zum ethischen würde, sondern der darin sich offenbarende Wille stemple es dazu, so daß schon der in sich bleibende Wille für sich den Charakter des Sittlichen darstellen könne.

Was die Definitionen von Religion und Sittlichkeit betrifft, so ist hier noch der Fehler zu rügen, den manche Theologen unbedachtsam begehen, indem sie eben auch schon beim Definiren der beiden in ihrem Unterschied von einander das Sittliche, das allerdings wesentlich in Selbstbestimmung besteht, mit dem erst aus der Selbstbestimmung hervorgehenden Handeln oder etwa mit den Werken im Unterschied vom Glauben identificiren. Mit dem Willen für sich haben wir es vielmehr zuvörderst hier zu thun und zwar, wenn wir von Sittlichkeit im Unterschied von Religiosität reden wollen, mit dem wollenden Subject in seiner Beziehung auf die Welt und sich selbst, abgesehen von seiner Beziehung auf Gott.

Wie nun der Wille sich bestimmen oder wodurch er sich bestimmen lassen müsse, um wahrhaft gut heißen zu können, darüber mag man verschiedene Sätze aufstellen. Man mag zum höchsten sittlichen Bestimmungsgrund mit Kant die abstracte „Vorstellung

a) System der Ethik, Bd. I, S. 301.

des Gesetzes an sich selbst" machen. Man mag mit Anschluß an den älteren Fichte und an Rothe's Fassung der „moralischen Norm" den Willen desjenigen Subjectes, das bei allem schlechthin sich selbst bestimmen will, für den sittlich richtigen erklären. Man mag auf einen so oder so geoffenbarten göttlichen Willen recurriren und hiemit sogleich wieder auf's religiöse Moment zurückgreifen. Oder man mag eine Humanitätsidee als das Höchste hinstellen, wovon die wollende Persönlichkeit beseelt und getrieben sein müsse, — die Idee von der Herrlichkeit des Menschengeistes im Ganzen gegenüber der Natur oder die Idee von einem unendlichen Werthe jeder einzelnen Persönlichkeit. Wir fragen hier nicht, welche Aufstellung die richtige sei oder wie eine jede sich begründen lasse. Darauf aber müssen wir von jedem Wirken und Handeln aus zurückkommen, daß es ein sittlich gutes nur ist, soweit der Wille, welcher handelte, von dem richtigen Motive geleitet, von dem in Wahrheit höchsten Motive bestimmt war. Sieht man die Realisirung des Sittlichen in jenem Einswerden von Vernunft oder Geist und materieller Natur, in welchem der Geist das Herrschende ist, so muß man jedenfalls darauf zurückgehen, daß ein wahrhaft sittlicher Proceß nur dann statthat, wenn wirklich eben die Idee jener Einheit das Bestimmende für den Willen ist.

Wir können freilich, indem wir — namentlich mit Bezug auf Rothe — die zuletzt bezeichnete Auffassung des Sittlichen wieder anführen, unsere Bedenken darüber, ob dieselbe für den darunter zu befassenden Inhalt irgend zureichend oder auch nur in sich selbst klar sei, nicht zurückhalten. Steht nicht dort der Geist an sich wie etwas ganz Abstractes, Formales da, das einen Inhalt für sich erst aus dem Materiellen, welches bei Rothe das Concrete ist, gewinnen kann? Woher kommen dann aber dem Geiste, der wesentlich nur ein Bewußtsein und Denken dieses Inhaltes ist, selbsteigene Ideen für eine wahrhafte Selbstbestimmung? Muß ferner nicht, um ihm ein selbständiges, inhaltsvolles Sein und selbständige höhere Antriebe und Bestimmungsgründe zu wahren, doch immer auch schon sein specifisches Verhältnis zu Gott in Betracht gezogen werden? Rothe selbst führt für das sittliche Handeln als ein Handeln in der Welt und Menschheit den höchsten

Bestimmungsgrund der Liebe mit Nachdruck ein: jede moralische Function sei eine normale nur, sofern sie ein Act der Liebe sei, sofern in ihr die Liebe als Bestimmungsgrund mitgesetzt sei und sofern sie die Liebe fördere[a]). Läßt aber wirklich auch die Idee der Liebe aus der Idee der Herrschaft jenes Geistes über jene Natur sich befriedigend ableiten? Wenn Rothe eben in der materiellen Natur die Wurzel der Individualität findet, in der Individualität eine Defectheit des menschlichen Seins sieht und hierauf nun die Forderung der Liebe als eines Sich-in-Gemeinschaft-Setzens zu allen übrigen menschlichen Einzelwesen gründet: wird hiemit wirklich die Liebe zu den einzelnen persönlichen Individuen als solchen deducirt sein, wie diese vom Christentum, von unserem sittlichen Bewußtsein und so ja gewiß auch von Rothe selbst gefordert wird, oder ergäbe sich da als das sittlich Richtige nicht vielmehr nur ein Wollen und Wirken für die menschliche Allgemeinheit, für die Menschheit im ganzen, wofür das Eingehen der Gemeinschaft mit den einzelnen Personen die bloße Bedeutung eines Mittels hätte, das nimmermehr auf Eine Linie mit dem Zweck sich stellen dürfte? Und wird der Werth, welcher den Persönlichkeiten als solchen zukommt, und das Wesen und der Werth der ihnen zuzuwendenden Liebe ohne jene Rückbeziehung auf das Verhältnis des Menschen zu Gott und auf Gottes Liebe zu uns jemals recht fühlbar und verständlich gemacht werden können? Doch es genüge, aus Anlaß der Rothe'schen Sätze diese Einwendungen hier angeregt zu haben; sie sollen hier nicht weiter verfolgt werden. Wir kehren zu unseren allgemeineren Aussagen über das Sittliche zurück.

Auf's Wollen also, sagten wir, kommt es an, — darauf, wie der Wille sich bestimme. Und so erhebt sich denn mit der Frage, wie wahre Sittlichkeit möglich sei und sich verwirkliche, vor allem die Frage, wie wir dessen, was für uns die richtige Selbstbestimmung ist, gewiß werden, wie wir zu jener Vorstellung eines den Willen verbindenden Gesetzes kommen, oder wie sich ein kategorischer Imperativ für uns feststelle, oder wie etwa jene Humanitätsidee mit ihren Ansprüchen an uns sich ergebe u. s. w.

---

a) Ethik, 2. Aufl., B. I, S. 536.

elt sich aber im Centrum der Sittlichkeit auch nicht
reinzelte Willensacte oder Willensbestimmungen, sondern,
chfalls schon ausgesagt haben, um ein fortwährendes
n, eine habituelle Richtung, einen bestimmten
kter des Willens. Von dieser Richtung müssen
ie natürlichen psychischen Triebe und Regungen, die
villkürlich in uns auftreten und uns zur Aneignung welt=
e und zur Einwirkung auf sie hinziehen, mehr und mehr
und beherrscht werden. Unter ihrem Einfluß und zu
ste muß das Gefühlsleben sich bilden, indem es, in's
bewußtsein erhoben, zugleich unter die Botmäßigkeit des
gebenden und es erziehenden Willens gelangt. Durch
sie muß unser Denken und Gedankeninhalt zu einem
ttischer Ideen und Zwecke sich gestalten, auf dessen Ver=
alle die einzelnen Willensbestimmungen und Regungen
Unser Inneres, sofern es in dieser Weise bestimmt ist,
Gesinnung, und sofern die Willensrichtung darin
ist, sittlich gute Gesinnung. Wenn Rothe die „Ge=
Zusammenhang mit dem „Sinn" vielmehr wesentlich
te des Selbstbewußtseins im Unterschiede von der
keit beziehen will[a]), so finden wir hierin nicht bloß eine
bweichung vom gewöhnlichen Sprachgebrauch, der bei
an „Gesinntsein" und bei Gesinntsein wesentlich an die
ichtung als solche denkt, sondern auch eine solche Schei=
Begriffe, durch welche gerade das in sich einheitliche
des Sittlichen verdunkelt wird. Hiegegen weiß es auch
acher in seiner christlichen Sitte[b]) nicht anders, als
nter Gesinnung eine feste und entschiedene Richtung des
stehen, verbunden natürlich mit Billigung dessen, was
t", — unter Gesinnung im christlichen Sinne „die
s Willens, welche durch das πνεῦμα ἅγιον hervor=
d"; man möge, sagt er, als diese christliche Gesinnung
zeichnen. Nicht minder hat auf rein philosophischem

. Aufl., Bd. II, S. 352 f.
ff.

Standpunkt z. B. Trendelenburg[a]) die Gesinnung ohne weiteres zur Sache des Willens gemacht: ihr Wesen sei „Hingabe und Befestigung des Eigenwillens an den Willen der Vernunft". Wir werden hiernach bei diesem Sprachgebrauche bleiben.

Eben diese Gesinnung also macht das sittlich Gute in der Persönlichkeit aus. Und wie wir schon oben auch im Innern der Persönlichkeit von ihrem Willen das für denselben objective Gebiet unterschieden haben, das einestheils für ihn gesetzt, anderntheils durch ihn zu setzen ist, so hat Alles, was in dieses Gebiet fällt, mit der Sittlichkeit des Menschen nur insoweit zu thun, als es wirklich eben Product und Ausdruck seines Willens und seiner Gesinnung ist; und Alles, was der Mensch Derartiges aufzuweisen hat, ist eine sittlich-gute Bestimmtheit des Subjectes nur dann, wenn die Gesinnung, von welcher es durchdrungen und hervorgebracht ist, wirklich den guten Charakter trägt. Es ist nun aber nicht bloß im Gebiete des äußeren weltlichen Lebens gegenüber den Mitmenschen und dem vernunftlosen, materiellen Dasein ein Wirken möglich, das in seinen nächsten Zielen und äußeren Producten gewisse in dieser Welt gegebene Aufgaben löst, den im Wesen der Menschheit und menschlichen Gesellschaft liegenden Bedürfnissen und Anforderungen genugthut, die Materie zu einem Organ und Symbol des Geistes gestaltet u. s. w., und das dennoch nicht von einem wahrhaft guten, durch die höchsten Bestimmungsgründe geleiteten, vielmehr von einem selbstischen, an niedrige Interessen dahingegebenen Willen ausgeht. Sondern es kann nicht minder auch das von uns erwähnte innere Gebiet des Geistes und der Seele eine gewisse, seinen natürlichen Anlagen entsprechende, zur Entfaltung der Humanität gehörige Bildung erhalten, ohne daß der Wille und die Gesinnung, womit sich der Einzelne diese Bildung gibt, wahrhaft sittlich oder gut wäre. Von wahrhafter Sittlichkeit ist dann eben auch eine solche Bildung sehr wohl zu unterscheiden. Und nicht zum mindesten muß gerade wieder in der Gegenwart und gegen eine große Menge derjenigen, welche eine religionslose Sittlichkeit unserer Zeit rühmen, auf diesen Unterschied gedrungen

---

a) Naturrecht, § 37.

werden. Vor allem sollte Jedem klar sein und wird doch nur zu oft vergessen, wie sehr das Gesagte von denjenigen Leistungen und Errungenschaften gilt, welche auch schon ein gewöhnlicher Sprachgebrauch nicht dem Herzen, sondern dem Kopfe zuweist. Thätigkeit und Spannung des Willens freilich ist auch für die Bereicherung mit weltlichen Kenntnissen und für's Tüchtigwerden im Denken und Erkennen erforderlich: aber was ist für diesen Willen bei den verschiedenen Subjecten in letzter Instanz das Bestimmende? Ueberdies ist hier die Möglichkeit und der Erfolg des Arbeitens so sehr durch natürliche Gaben und äußere Umstände, die auch vom Willen überhaupt unabhängig sind, bedingt, daß schon deshalb eine Schätzung der Sittlichkeit des Menschen nach solcher Tüchtigkeit und solchem Reichtum zur gröbsten Ungerechtigkeit und Inhumanität werden müßte. Es gibt aber auch eine Bildung, ja eine reich ausgebildete Virtuosität des Gefühles, vermöge deren dasselbe für alles Menschliche, alles Schöne und auch alles Edle gar empfänglich und anregbar erscheint, und der es doch, näher besehen, am Sinn für die allgemeinen, einfachen, strengen sittlichen Grundgebote wie für die zarten individuellen Gewissensforderungen in sehr bedenklichem Grade mangelt. Es gibt ferner eine gewisse Herrschaft über Triebe und Leidenschaften, über leibliche Neigungen und psychische Aufwallungen, welche eine in ihrer Art bedeutende Macht des persönlichen Geistes und Willens über Natur und Materie erkennen und die Persönlichkeiten in einer recht anständigen, gefälligen Gemeinschaft ohne schroffe Anstöße und inhumane Ecken mit einander leben läßt, und neben welcher dennoch die Wurzel alles Bösen, eine gemeine, lieblose Selbstsucht mit Neid, Rachsucht, Schadenfreude u. s. w. im Verborgenen üppig wuchert und wirkt. So ist mit dergleichen Bildung wahre Sittlichkeit keineswegs schon nothwendig gesetzt. Wie oft muß da, wo man mit oberflächlichem Blick von fortschreitender wahrer Humanität und sittlichen Fortschritten redet, ein tiefer dringendes Urtheil über raffinirte Unsittlichkeit klagen. Ja auch eine gewisse Festigkeit und Energie des Willens in sich selbst, Consequenz des Charakters, Mannhaftigkeit u. s. w. ist, wie ein gesundes sittliches Bewußtsein Jedem sagen sollte, keineswegs schon an sich auch sittlich gut: so gewiß sich Jeder zu ihr heran-

bilden soll, so wenig ist sie gut, wofern es unsere Bestimmungsgründe und die bestimmte Richtung, die sich unser Wille dabei gibt, nicht sind. Nur zu leicht wird eine solche Festigkeit an sich, abgesehen vom eigentlich Sittlichen in ihr, namentlich in einer Zeit überschätzt, wo gar Viele über aller möglichen anderen Bildung und Bereicherung, Cultur und Politur, der Bildung des Willens überhaupt vergessen und ein Spielball der jeweiligen Verhältnisse und Zeitbewegungen werden. Fälschlich kann man auch Theologen urtheilen hören, ein willensfester Bösewicht sei doch nicht so sehr der sittlichen Achtung unwerth als ein ganz willenloser Schwächling; das könnte von diesem höchstens insoweit gesagt werden, als er in diesen Zustand durch fortgesetzte Verleugnung aller sittlichen Grundsätze und grundsatzmäßigen Handelns überhaupt sich selbst gebracht hat. Wir erinnern hiegegen wieder an die bereits angeführten Erklärungen Kants über den guten Willen: auch die Mäßigung in Affecten, sagt er dort weiter[a]), die Selbstbeherrschung und nüchterne Ueberlegung, welche einen Theil vom innern Werth der Person auszumachen scheinen, können ohne Grundsätze eines guten Willens höchst böse werden, und das kalte Blut eines Bösewichts mache ihn nur noch verabscheuungswürdiger[b]).

Wir müssen so auch den Begriff der Tugend, mit welchem ja doch sittliche Tüchtigkeit ausgedrückt sein soll, gegen die Uebertragung auf solche Eigenschaften und innere Zustände verwahren, welche entweder wesentlich Naturgaben sind oder welche auf Grund der natürlichen Anlagen auch durch Leistungen eines innerlich keineswegs guten Willens hergestellt werden können. Was wir auf dem intellectuellen Gebiete Tugend nennen, darf doch nur deshalb so heißen, weil das Intellectuelle hier unmittelbar auf's wahrhaft Sittliche sich bezieht, durch sittlich gute Selbstbestimmung im Subject hergestellt wird und zum Wirken aus gutem Princip und auf's Gute hin seinerseits den Menschen bestimmt: Tugend ist so die Weisheit, welche alles Seiende und Werdende in seiner Beziehung

a) A. a. O., S. 11.

b) Vgl. besonders auch die Bemerkungen von C. F. Jäger, Die Grundbegriffe der christlichen Sittenlehre (Stuttgart 1856), S. 81.

auf die höchsten Ideen und Zwecke erfaßt und durchschaut, um diesen gemäß auf dasselbe zu wirken, und zu welcher der Mensch nur gelangt, wenn er mit Ehrfurcht und Liebe für's Gute den Offenbarungen dieser Ideen und Zusammenhänge, wo er sie findet, hingebend nachgeht. So kann Chalybäus[a]) geradezu sagen: die Weisheit oder „der weise Wille" sei vollendete positive Liebe. Aehnlich ließe sich von einer sittlichen Tüchtigkeit des Gefühles reden. — Unsere Verwahrung gilt namentlich wieder der Rothe'schen Ethik mit ihrer Definition der Tugend, ihrer Eintheilung der Tugenden, ihrer Zusammenstellung der wirklich so zu nennenden Tugenden, namentlich der Liebe, mit Genialität, Originalität, Tüchtigkeit im universellen Erkennen u. s. w. Gegen die Bestimmung der Tugend und Tugenden, welche von Schleiermacher in seiner philosophischen Ethik gegeben und welcher eben auch Rothe wesentlich gefolgt ist, wiederholen wir den Einwand J. H. Fichte's[b]): es fehle das specifisch Ethische; Tugend sei hiernach jedes Kraftsein der Vernunft in der menschlichen Natur, — nicht bloß oder ausschließlich, was eben ihr ethischer Begriff wäre, das Kraftsein des sittlichen Willens in ihr. Zugleich übrigens verweisen wir wieder auf die anderweitige Ausführung Schleiermachers selbst in seiner christlichen Sitte, wo vor Allem die Gesinnung als Richtung des Willens, sodann die Tugend als gewisses Quantum in der Realisation des Willens definirt und weiter zwar der Begriff der Tugend in bedenklicher Weise mit dem des „Talentes" geeint, das „Talent" selbst jedoch wieder als eine Fertigkeit, die ohne Rückführung auf die Gesinnung nicht gedacht werden könne, bezeichnet wird. Gewahrt ist hier die Grundlage oder der Mittelpunkt, worauf alle unsere Fragen über die Sittlichkeit zurückgehen müssen, nämlich die Gesinnung als Willensbestimmtheit, und ferner diejenige Auffassung von der Durchbildung unseres ganzen geistigen Organismus, wonach in dieser Tugendhaftigkeit oder wahre Sittlichkeit nur anerkannt werden kann, sofern sie in der guten Gesinnung wurzelt und von ihr durchdrungen ist. — Daß die heilige Schrift durchweg,

a) Ethik, Bd. II, S. 414.
b) Ethik, Bd. I, S. 307.

auch in allem, was sie über das Verhalten zu den Mitmenschen und zur Welt sagt, auf jenen Einen Mittelpunkt zurückgeht und von ihm ausgeht, bedarf keiner langen Ausführung. Die Gesinnung eben in der von uns angenommenen Bedeutung des Wortes ist es, was in der Bekehrung und Wiedergeburt zurechtgestellt und neu werden, sie ist es, wonach schlechthin die Rechtbeschaffenheit aller Leistungen und Früchte beurtheilt werden muß. Ja auch die „Charismen", jene individuellen Gaben des heiligen Geistes, welche zwar nur den schon in jenem Mittelpunkt vom Geist ergriffenen Subjecten zugetheilt, welche aber doch den Einzelnen nicht nach dem Maß ihres sittlichen Bestimmtseins durch diesen Geist oder der Hingabe ihres Willens an's Gute ausgetheilt werden, machen eben darum an sich die Menschen noch nicht besser oder heiliger; auch sie dürfen nach der biblischen Anschauung mit den Tugenden nicht identificirt werden[a]).

Auf diese Gesinnung, diese Tugendhaftigkeit also kommt es an. Auf die Herstellung, Wahrung, Förderung einer festen guten Gesinnung in uns müssen ferner auch unsere einzelnen Willensbestimmungen hinzielen. Will man überhaupt von Selbstpflichten reden, so haben wir hier die erste und Eine Grundpflicht unter ihnen allen. Grund und Mittelpunkt des Sittlichen wird wiederum verdunkelt durch eine solche Zusammenstellung der „Selbstpflichten" in Eine Linie wie bei Rothe (Bd. III, S. 186 ff.), wenngleich gar nicht bestritten werden soll, daß der Mensch auch zu allem, was Rothe dort aufführt, also z. B. auch zu „tugendhafter Bewegungs-möglichkeit, tugendhafter Schönheit" sich selbst zu erziehen habe. — Auch besondere zeitliche Acte und Uebungen der Selbstbesinnung, Selbstprüfung, Selbstzucht sind zu jenem Behuf erforderlich. Auch diese aber müssen wir von demjenigen absondern, was Rothe sonst noch in die „Asketik" (Bd. III, S. 120 ff.) aufgenommen hat, während es in keiner directen Beziehung zum Centrum des sittlichen Lebens steht. Es hat recht guten Grund, wenn Viele bei Rothe an einer Coordinirung jener Acte mit anderen Thätigkeiten, wie dem zu

a) Den bestimmten biblischen Sinn der „χαρίσματα" hat auch die christliche Sitte Schleiermachers S. 308 nicht genau aufgefaßt.

ärung" dienenden Reisen oder wie mit der Uebung
Fertigkeiten, sich gestoßen haben.
also, wo vor allem Wille und Gesinnung recht ge-
önnen wir ein wahrhaft sittliches Leben oder ein Reich
keit in der Welt anerkennen. Können in gewissem
durch die Bestimmung des Menschen geforderten ob-
dungen der Einheit von Geist und Natur, der Herr-
die Materie und der menschlichen Gemeinschaft auch
Willensrichtung und Willensbildung und überdies ohne
len modernen Menschen für überflüßig erachtete Reli-
ucirt werden, so ist doch, wo es an jener fehlt, noch
che Sittlichkeit da und nicht etwa bloß keine Reli-

er kommt nun jene tiefinnerliche Sittlichkeit, als deren
alle die erwähnten Bildungen erst wahrhaft sittlich
stande? Wie tritt dasjenige, wodurch der Wille be-
muß, um gut zu sein, in unser sittliches Bewußtsein
ch für dasselbe fest? Wie gelingt es, daß im Guten
lbst und die Gesinnung fest und kräftig werde?
wir hiernach den sittlichen Proceß als solchen unter-
t dieser in sich selbst gemäß der Erfahrung und gemäß
n uns eben immer und nothwendig wieder auf das
Moment hin. Und zwar gilt dies sowol vom Inne-
Guten im *sittlichen Bewußtsein*, als von der
Stärkung und Uebung einer im Guten festen *Ge-*

öchte, indem wir dies vom *sittlichen Bewußtsein*
vol sogleich daran denken, daß ein klares Bewußtsein
htige Erkenntnis des Guten und der sittlichen Anforde-
da möglich sein sollte, wo die richtige Idee Gottes
welchem als von dem lebendigen, persönlichen Grund
r alles Guten sowol die Forderungen ausgehen, wie
alisirung des Guten in der allgemeinen Weltregierung
nd durchgesetzt werde. Und man möchte dann gleich
d beifügen, ob denn allen, welchen die nach unserer
g richtige Gottesidee abgehe und welche überhaupt ohne

Rückbeziehung auf einen solchen Gott das Gute zu erkennen und zu thun behaupten, darum jeder Sinn für das Gute, das nach unserer Ueberzeugung von diesem Gotte gefordert ist, und jeder darauf sich richtende Wille solle abgesprochen werden. Eben auch bis hieher reichen die Ansprüche einer in sich selbständigen Sittlichkeit; eben auch auf dieses innerste Gebiet sittlichen Innewerdens und Wollens und nicht bloß auf die objectiven Producte, die wir hievon unterschieden haben, erstrecken sie sich. Und auf diesem Standpunkte, sagt man uns, befindet sich sogar die große Menge der Gebildeten unserer Tage: sollte ihre Sittlichkeit keine Sittlichkeit sein? Ist ferner, wenn wir auch in ihr Sittlichkeit anerkennen müssen, nicht gerade dies, daß das Gute dem Bewußtsein auch schon an und für sich ohne jene Rückbeziehung auf Gott feststeht, etwas Hohes und Werthvolles? Zeigt sich darin nicht wenigstens auf erfreuliche Weise die innere Macht des Guten und die unaustilgbare Anlage des Menschen für dasselbe, auch wenn das, daß hiezu die Rückbeziehung auf jene Gottesidee trete, zu einer vollkommeneren, umfassenderen Erkenntnis der Dinge und zu einer noch festeren Begründung des sittlichen Bewußtseins und Wollens noch mitgehören sollte?

Allein die Anerkennung jener bestimmten Idee Gottes und das nothwendige Ausgehen von ihr haben wir mit dem von uns aufgestellten allgemeinen Satz über den steten und nothwendigen Zusammenhang des religiösen Momentes mit dem sittlichen Bewußtsein noch nicht gemeint. Wir wissen, es treten allerdings auch ohne sie sittliche Anforderungen mächtig im menschlichen Bewußtsein auf, und es werden auch ohne sie sittliche Anregungen und Motive wirksam, die man darum nicht etwa für bloß selbstische, heteronome erklären darf. Auch der Apostel Paulus Röm. 2, 14 ff. spricht ja von solchen Regungen und einem daraus fließenden Thun, worin ein Geschriebensein des Werkes des Gesetzes auch in den Herzen der Heiden sich kund gebe, ohne daß er zugleich dieselben aus dem Gottesbewußtsein und der Erkenntnis von Gott herleitete. Es machen sich oft auch ohne jene Gottesidee Ideen über unser Verhalten zu uns selbst und zur Welt unabweisbar geltend, welchen wir den Charakter des Sittlichen nicht absprechen können, wie

jene Grundidee der Humanität, der Hoheit des Menschen
aterielle Natur, des Werthes der Persönlichkeit, der
z des Menschen zur Gemeinschaft, eines hierdurch ge-
chtszustandes u. s. w. Und wo ihnen nicht bloß darum,
nforderungen mit selbstischen Neigungen, Interessen und
n Hand in Hand gehen, ein gewisses Genüge geschieht,
an sich selbst und vermöge der ihnen inwohnenden
espectirt werden, ist bereits ein sittliches Bewußtsein und
a. Wir müssen freilich, indem wir dies zugeben, so-
zweifache Bemerkung beifügen, ohne indessen diese schon
zu verfolgen. Für's erste nämlich ist mit unserem
s keineswegs gesagt, daß ein Subject, welches solche
nd Ideen hat und durch sie in einem gewissen Umfang
Verhalten sich leiten läßt, darum auch schon wirklich
dgesinnung und seinem Totalcharakter nach gut, für die
orderungen empfänglich, vom Guten als herrschender Macht
oder es jemals werden könne, so lange ihm die volle
Religiosität, religiöse Erkenntnis und Gottesidee noch
e. Für's zweite ist zu beachten, daß, wo immer man
nwart eine solche selbständige Sittlichkeit aufweisen mag,
erall aus einer von bestimmten religiösen und christ-
n durchdrungenen Erziehung heraus erwachsen ist und
rem eigenen Bestand fortwährend an den neben ihr in
nschlich-christlichen Gemeinschaft fortlebenden religiösen
n schirmenden Rückhalt hat. Was ohne dieses Doppelte
rden würde, darüber bietet die Sittlichkeit alter, nicht
gebildeter, sondern auch sittlich strebsamer Heiden schon
ehrende Erfahrungen dar. Auch ein Rothe*), der das
n um die Selbständigkeit der Moralität" mit zu den
rlichen Errungenschaften der gegenwärtigen Bildung"
ubt doch die Frage, ob man sich der richtigen Idee des
aus der die Idee des sittlich Guten abzuleiten sei, ohne
Idee Gottes oder gar ohne die Idee Gottes überhaupt
önne, in dieser Allgemeinheit aufgestellt, ohne Anstand

2. Aufl., Bd. I, S. 391.

verneinen zu müssen. Und die bestimmtere Frage, ob der Einzelne, ohne für seine Person im Besitz jener Gottesidee sich zu befinden, die richtige Idee des Menschen in sich tragen und unter ihrer Wirksamkeit stehen könne, will er nur bedingungsweise bejahen, nämlich für den Fall, wenn in dem Ganzen des Gemeinlebens, welchem dieser Einzelne angehöre, die richtige Gottesidee vorhanden sei und bestimmend walte; dafür, daß sie nur für diesen Fall zu bejahen sei, beruft auch er sich auf den historischen Ausweis der heidnischen Welt. Mit diesen Bemerkungen soll jedoch, wie gesagt, das, was wir zuvor zugegeben haben, nicht zurückgenommen werden.

Aber auch zum Gesetztsein des religiösen Elementes im innern Leben des Menschen gehört ja noch nicht immer und nothwendig jene bestimmte Gottesidee, so wenig wir eine volle und echte Verwirklichung der Religiosität ohne sie kennen. Der Abhängigkeit von einem Höchsten, Unbedingten wird der Mensch ja inne, auch ohne schon jene Idee zu denken. Das Göttliche kann, auch wo es nur erst in unklarem Fühlen und Vorstellen erfahren und geahnt wird, doch schon an die ihm schuldige Scheu, Ehrfurcht, Unterwerfung und Hingabe den Menschen mahnen. Der Mensch kann schon anfangen, diesen Eindrücken Folge zu geben. Er kann so im Gefühl und zur Selbstbestimmung schon verhältnismäßig stark angeregt sein, während es ihm an Bestimmtheit der Ideen überhaupt noch gebricht und er im Verständnis des Empfundenen und in der Erkenntnis des darin wirksamen objectiv Göttlichen irre geht. Regungen des religiösen Lebens als solchen aber sind schon hiemit gegeben.

Zunächst wenigstens solche religiöse Grundregungen nun meinen wir, wenn wir vom sittlichen Proceß schlechthin sagen, daß er auf's religiöse Moment zurückführe, während dann das wahre Gedeihen dieses Processes auch von einer weiteren Entwickelung der Religiosität und religiösen Erkenntnis abhängig sein wird.

Denn ein Innewerden des Unbedingten, das über uns und weiter auch über allem weltlichen Dasein und Werden steht, findet nun eben schon in jenem sittlichen Bewußtsein statt, in welchem wir die sittlichen Anforderungen vernehmen oder in welchem die

sittlichen Ideen, durch die wir bestimmt werden sollen, als solche für uns aufgehen und sich uns feststellen. Und nur wenn wir sie im Gefühle des Unbedingten, das in ihnen kund wird, und nicht etwa um zufälliger subjectiver Neigungen und Interessen willen aufnehmen und ihnen folgen, verhalten dann auch wir selbst uns sittlich. Wir werden des Unbedingten in ihnen so gewiß schon inne, als wir uns auch immer schon bewußt sind, daß ein etwaiger Widerstreit, der gegen sie in uns sich erhöbe, nicht bloß ein Zwiespalt eigener Neigungen, sondern ein Streit zwischen einer Neigung und einem „Sollen" wäre*). Sie sind, während sie auf die endlichen, bedingten Dinge und Lebensverhältnisse sich beziehen, ihrerseits unbedingt gesetzt; sie kündigen sich eben hiemit an als gesetzt durch ein Unbedingtes, das über uns und diese Welt absolut erhaben ist. Dieses Beides mag zunächst in unmittelbarer Einheit mit einander vor's Bewußtsein treten. Die Reflexion aber muß nothwendig eben auch nach dem Woher der Anforderungen oder Ideen und nach dem Woher ihrer Autorität fragen und hiemit auf ein an sich seiendes Absolutes kommen, wenn sie auch den Begriff desselben noch ganz unbestimmt lassen zu können oder zu müssen meint. Wer einer solchen Reflexion überhaupt sich entziehen will, dem ist es mit der Erkenntnis und Gewißheit in Betreff des Sittlichen und darum auch mit der Sittlichkeit überhaupt nicht Ernst. Ueber uns selbst werden wir so hinausgeführt auf ein Absolutes hin, auch wenn wir etwa mit Kant bei der abstracten Idee eines Gesetzes, das wir in uns selbst und unserem Wesen finden, oder einer in uns liegenden Aufforderung zu gesetzmäßigem Handeln, oder auch bei einer bestimmten, unser sittliches Verhalten regelnden Idee der Menschheit stehen bleiben möchten. Denn das Gesetz und unser Wesen, mit dem es gegeben sein soll, finden wir eben auch schon gesetzt für uns vor; wir sind über uns selbst damit hinausgewiesen; und während wir nun, wenn wir nach anderen Beziehungen unserer selbst und unseres Wesens als eines gegebenen uns bewußt werden, möglicherweise über das Woher desselben nicht weiter reflectiren oder in der Reflexion bei einem unbestimmten

---

a) Vgl. auch Stahl, Rechtsphilosophie, 3. Aufl., Bd. II, S. 104 f.

Regreß auf endliche Voraussetzungen und Bedingungen uns beruhigen, drängt sich dort, wo es sich um das mit dem Wesen gegebene Sittengesetz oder um unser Wesen mit Bezug auf unsere sittliche Bestimmung handelt, das Unbedingte, welches da eingreift, ganz unmittelbar und unabweisbar dem Bewußtsein auf. Entsprechend verhält es sich mit dem Rückgang auf eine sittlich verbindende, verpflichtende Idee des Menschlichen oder die Idee einer uns sittlich bindenden Würde und Höhe der Menschheit. Diese Idee gestaltet sich erst einem schon fortgeschrittenen, gebildeten Denken. Und etwas sittlich Verbindendes nun kann sie für uns nur haben, indem wir eben Unbedingtes mit ihr gesetzt finden. Und dieses Unbedingte, welches als solches ursprünglich und schlechthin über allem endlichen Dasein stehen muß, kann eben darum für ein Denken, welches gewissenhaft verfährt, nicht etwa die zu vergöttlichende Menschheit selber sein, sondern nur in demjenigen, wodurch sie samt allen Dingen gesetzt ist, gefunden werden, mag man nun dieses auch nur wieder ganz abstract und prädicatlos hinstellen wollen. Die Humanitätsidee selbst übrigens kann durch ein noch so gebildetes Nachdenken über die empirisch vorliegenden Elemente des menschlichen Daseins oder durch Abstraction aus diesen nie gewonnen werden[a]), sondern nur auf Grund davon sich feststellen, daß dem unmittelbaren sittlichen Bewußtsein die sittliche Bestimmung und Würde der Menschheit mit ihrem Anspruch auf unbedingte Geltung sich bezeugt hat.

Wie in den sittlichen Forderungen an sich, so erweist sich das Unbedingte dem unmittelbaren sittlichen Bewußtsein ferner in dem Zustand, in welchen das Subject beim Widerstreit gegen jene und bei Uebertretung derselben sich versetzt findet. Wer die Macht, mit der es hier seine absolute Autorität und Hoheit im Innern des Sünders furchtbar wahrt, nicht zu empfinden vorgibt oder gar wirklich oft nicht mehr empfindet, dem dürfen wir ja doch wol nicht etwa ein Wachstum in sittlicher Bildung und Freiheit, sondern nur einen traurigen Mangel an Sittlichkeit zuerkennen.

---

a) Vgl. auch Hundeshagen, über die Natur und die geschichtliche Entwickelung der Humanitätsidee, Heidelberg 1852, S. 5.

Die Beziehung ferner, in welche unser Denken das Unbedingte als solches sofort auch zu dem vom menschlichen Willen unterschiedenen weltlichen Dasein setzen muß, kommt auch schon ganz unmittelbar für's sittliche Bewußtsein in Betracht, sobald dasselbe auf die dem Willen in diesem Gebiete zugewiesene Thätigkeit sich richtet. Ein sittliches Bewußtsein, welches es mit den sittlichen Ideen und Forderungen ernst nimmt und aus welchem ein ernstes, kräftiges Wirken für sie hervorgehen soll, ist von Anfang an nicht möglich ohne eine wenigstens ahnungsmäßige, hiebei aber nach immer mehr Klarheit und Gewißheit ringende Annahme davon, daß für sie eben auch das äußere Gebiet in seinem Dasein und seiner Entwickelung, hinsichtlich der objectiven menschlichen Vorgänge wie hinsichtlich der Naturprocesse, mit Unbedingtheit und durch ein Unbedingtes organisirt sei und fortwährend gelenkt werde, mag gleich über den richtigen Begriff dieses Unbedingten auch hier noch gestritten werden. Ein Versuch, sich von der dem sittlichen Bewußtsein aufdrängenden Annahme eines solchen Unbedingten und von den Fragen darnach zu emancipiren, wäre nicht etwa Sache sittlicher Selbständigkeit und Energie, sondern unsittlicher Leichtfertigkeit.

Mit Recht wird so vom Gewissen gesagt[a]), daß wir in ihm das Gefühl des Unbedingten haben, ja daß es selber Gefühl des Unbedingten, Absoluten sei, das in ihm mit ursprünglicher, über unsere Willkür schlechthin hinausliegender Kraft unser Innerstes ergreife. Die Anerkennung davon, daß dieses Unbedingte, wie Auberlen bei jener Aussage über das Gewissen fortfährt, als das absolut Reale ein selbständiges Dasein für sich, unabhängig von allem Weltlichen habe, kann zwar hiebei noch ausbleiben, oder es kann noch eine andere, pantheistische Auffassung des Absoluten versucht werden. Jenes Gefühl an sich aber ist mit dem sittlichen Bewußtsein nothwendig und zwar als Fundament des sittlichen Erkennens und Wurzel des sittlichen Rechtverhaltens gegeben.

Gehört zum Wesen der Religion vor allem ein Fühlen und zwar das Gefühl der Abhängigkeit vom Unbedingten, so sind wir nun also auf ein solches Gefühl auch von der dem Weltlichen zu-

---

a) Auberlen, die göttliche Offenbarung, Bd. II, S. 25.

gekehrten Sittlichkeit, Willensbestimmung und Willensrichtung aus zurückverwiesen. Um Selbstbestimmung allerdings und um selbsteigenes Wirken auf die Welt handelt es sich hier; aber zu Grund liegen muß doch das Bestimmtsein des Bewußtseins durch's Unbedingte, und die wahrhaft sittliche Selbstbestimmung ist zunächst ein Sich-bestimmen-lassen durch seine Forderungen. Um Bestimmtsein durch Gott im Gefühle handelt es sich dort vor allem; aber das religiöse Subject als solches muß nun, wie wir oben erörtert haben, auch im eigenen Willen sich dadurch bestimmen lassen und muß weiter mit den von da her empfangenen Antrieben auch der Menschheit und Welt gegenüber selbstthätig werden.

Wenn wir nun Religiosität ihrem Grundwesen und ihren Grundregungen nach schon überall da finden, wo ein Innewerden des Unbedingten und ein Sich-bestimmen-lassen durch dasselbe statthat, auch wo eine ausgebildete Idee des Unbedingten an und für sich noch mangelt, so sind wir demnach zu dem Ergebnis gelangt, daß jede wirkliche Sittlichkeit, wie Auberlen sagt, ihre gemeinsame Wurzel mit der Religion im Gewissen hat und auf religiösem Grunde ruht. Ein Widerspruch, wie ihn Rothe gegen diese Sätze erhebt[a]), wäre nur statthaft, wenn man einestheils erst eine vollere Verwirklichung des religiösen Lebens und Erkennens Religiosität nennen, anderentheils auch da, wo ein Subject ohne ein Innewerden und Annehmen der sittlichen Grundmotive sich zu einer Arbeit an den sittlich geforderten Aufgaben bestimmt, schon von wirklicher Sittlichkeit reden dürfte. In jener Auffassung des Wesens der Religion stimmt übrigens mit uns auch z. B. ein so streng religiös gesinnter Theolog wie J. T. Beck überein: „wahre Religion“, sagt er[b]), „ist überall, wo ein wirklich überweltliches Leben mit ebenso erhebender als beugender Macht im Sinn und Triebe des Menschen waltet, sollte es derselbe auch noch nicht zu einem Begriffe des höchsten Wesens gebracht haben.“

Auch auf die einzelnen Hauptgebiete des sittlichen Lebens in der Welt und auf das Bewußtsein von ihrem sittlichen Charakter

---

a) Ethik, 2. Aufl., Bd. 1, S. 390.

b) Einleitung in das System der christlichen Lehre, S. 86.

und Werth erstreckt sich so das religiöse Grundmoment, auch ohne daß sie durch's Bewußtsein und Denken hiebei schon mit einander und unter ein Höchstes zusammengefaßt sein müßten. So stellt sich die sittliche Idee der Ehe und Familie nur fest durch ein unmittelbares Innewerden davon, daß sie, erhaben über das Gebiet bloßer Neigungen und Bedürfnisse, eine unbedingte Autorität in sich trage, — daß sie etwas Heiliges sei. So mag die Idee des Rechtes, in welchem einestheils die Selbständigkeit der Persönlichkeiten gewahrt, anderntheils ihr gemeinsames Wirken für die sittlichen Aufgaben geordnet werden soll, zwar auch von einem, der sie nicht auf ein Unbedingtes zurückbezieht, aufgenommen und begrifflich auseinandergelegt werden; aber die Geltung, die ihr überhaupt in Wahrheit gebührt, erhält sie für das sittliche Bewußtsein und die sittliche Ueberzeugung erst durch's Bewußtsein davon, daß jene Selbständigkeit durch die Subjecte nicht bloß factisch beansprucht und bestrebt und jene Gemeinschaft nicht bloß durch ein natürliches Bedürfnis erheischt werde, sondern daß die Achtung für die erstere und die Herstellung der letzteren Gegenstand einer an uns ergehenden unbedingten, heiligen Anforderung sei; erst auf Grund davon kann die rechtliche Gesinnung als eine sittliche erwachsen. Deutet doch auf das religiöse Moment in der rechten, auf diese weltlichen Verhältnisse bezüglichen Gesinnung auch schon der Sprachgebrauch hin, indem er für dieselben „Pietät“ fordert.

Man macht die Aufstellung und Begründung einer selbständigen, von der Religion emancipirten Sittlichkeit besonders Kant zum Verdienst oder auch zum Vorwurf. Die hohe Bedeutung seiner Philosophie liegt nach Rothe[a]) „wesentlich mit darin, daß durch sie zu klarem wissenschaftlichem Bewußtsein gebracht worden ist, daß die Geltung des moralischen Gesetzes auch unabhängig vom Glauben an Gott feststeht“. Und wirklich ist ja nach Kant[b]) nicht das Dasein Gottes als Grund aller sittlichen Verbindlichkeit

a) A. a. O., Bd. I, S. 391.

b) Werke (Leipz. 1838), Bd. VI, S. 338; Bd. V, S. 273 f.; Bd. IV, S. 229 ff. S. 245 ff. (Kritik der prakt. Vernunft, 2. Buch, 2. Hauptst.).

anzunehmen, sondern diese „beruht lediglich auf der Autonomie der Vernunft selbst“. Indem er dann die Religion definirt, sie sei „Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote“, erscheint dieselbe nur wie ein Anhängsel zur Sittlichkeit, für welche die Autorität der Pflicht schon ohne diese Beziehung auf Gott feststehe. Auch sollen wir nach ihm nicht unmittelbar vom Bewußtsein der Pflichten aus auf die Idee Gottes kommen, sondern sollen ein Sein Gottes zu postuliren erst dadurch veranlaßt werden, daß die Existenz Gottes der Möglichkeit des höchsten Gutes, dessen Elemente die Tugend und die ihr entsprechende Glückseligkeit zusammen seien, zur nothwendigen Voraussetzung diene; denn dieses höchste Gut sei in der Welt nur möglich, sofern eine oberste Ursache der Natur angenommen werde, die eine der moralischen Gesinnung gemäße Causalität habe. Allein für's erste müssen wir gerade bei diesen Kant'schen Aufstellungen fragen, ob denn nun, wenn auch das Bewußtsein der Pflichten, zu welchen Kant wesentlich eben die Beförderung dieses höchsten Gutes rechnet, ganz ohne Beziehung auf Gott zu Stande käme, ein wirkliches, kräftiges pflichtmäßiges Streben und Arbeiten ohne die feste Ueberzeugung von Gottes Dasein, dessen Annahme auch nach Kant „moralisch nothwendig“ ist, sich denken ließe, ob nicht ein Zweifel an demjenigen, ohne dessen Dasein und Wirken die Realisirung der im Pflichtgebot vorgelegten Aufgabe unmöglich wäre, das sittliche Streben von vornherein lähmen und zugleich die peinlichsten Zweifel an der wirklichen Geltung des „kategorischen“ Imperativs selbst erwecken müßte, ob also nicht doch auch hier die Sittlichkeit gar sehr durch das religiöse Moment bedingt erscheint. Sodann aber finden wir, weiter zurückgehend, den Begriff jener Autonomie unklar und zweideutig, da das sittliche Bewußtsein, welches sich das Gesetz gibt, sich dieses eben darum gibt, weil es dasselbe als ein für sich schlechthin Gesetztes und mit Unbedingtheit über ihm Stehendes vorfindet und weil für es, wenn es dasselbe aus seinem eigenen Wesen herleitet, eben auch dieses Wesen ein Gesetztes ist. In Wahrheit finden wir so gemäß *unserem* Begriff des Religiösen das religiöse Moment eben schon im Innewerden jenes Unbedingten selbst, welches gerade nach Kants nachdrücklichen Erklärungen schon

in dem kategorischen Imperativ gegeben ist. Und eine wesentlich religiöse Stimmung finden wir auch bei Kant selber schon da, wo er mit tiefer Ehrfurcht gegen eine schwache zeitgenössische Sittenlehre und Sittlichkeit von der Unbedingtheit und Heiligkeit der Pflicht redet, ja hier noch mehr als dort, wo er reflectirend zu jenem Postulate der Existenz Gottes an sich weiterschreitet. Oder tönt nicht eine solche Stimmung z. B. auch in jener bekannten eigentümlich pathetischen Apostrophe Kants an das Abstractum „Pflicht“ durch: „Pflicht! du erhabener großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichlung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, — ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüth Eingang findet und doch sich selbst wider Willen Verehrung erwirbt u. s. w.“?a) — Noch weit lebendiger und inniger aber drückt sich das Religiöse bei J. G. Fichte aus, während man, wenn ohne einen bestimmten Begriff von Gott als dem persönlichen nirgends Religiosität möglich wäre, freilich gerade bei ihm die Emancipation der Sittlichkeit von der Religiosität vollends ganz durchgeführt sehen müßte. Und Fichte faßt nun, anders als Kant, auch selbst den Begriff der Religion so auf, daß die Sittlichkeit nach ihm in ihrem ganzen Bestand und schon in ihrer Wurzel ohne sie nicht möglich ist. Wir meinen nicht erst den Standpunkt seiner vielfach an religiöse Mystik erinnernden „Anweisung zum seligen Leben“, sondern schon die Zeit, da er, statt des persönlichen Gottes nur eine moralische Weltordnung lehrend, des Atheismus beschuldigt wurde. Eben sein Verhalten zu dieser trägt religiösen Charakter. Und schon mit dem nicht aus Raisonnement entspringenden, sondern ursprünglichen und unmittelbaren Glauben an die Autorität der sittlichen Forderung und daran, daß durch die Gewissensstimme der Wille untrüglich bestimmt werde, tritt nach ihm Religion ein. Geglaubt muß sodann werden an jene höchste Ordnung oder an ein Princip, vermöge dessen im allgemeinen Zusammenhang der Dinge aus den pflichtmäßigen Willensbestimmungen die Förderung des Vernunftzweckes sicher erfolgt, und zwar geglaubt mit derselben ursprünglichen Gewißheit, welche jener Glaube hat. Dies,

a) A. a. O., Bd. IV, S. 200.

sagt Fichte, ist Religion, — der Glaube an dieses „Göttliche". Ohne sie kennt er nur eine „vorgebliche Moralität", einen „äußeren, ehrbaren Lebenswandel" [a]). So sehr wir bei ihm eine Vertiefung des frommen Wollens und Denkens in dieses Göttliche selbst und die Anerkennung eines sich alsdann ergebenden persönlichen Verkehrs mit demselben und eines Schöpfens aus seinen eigenen persönlichen Mittheilungen vermissen, so wenig ist er der Vertreter einer Sittlichkeit, welche bei einer irgendwie aufgenommenen Idee der Menschheit und ihres Verhältnisses zur Welt sich begnügen könnte, und so ernstlich verweist er auf den wahrhaften inneren Menschen, ohne dessen eben erst mit der Beziehung auf's Unbedingte mögliche Rechtbeschaffenheit ihm keine Arbeit an den weltlichen Aufgaben oder an der eigenen Geistescultur wahrhaft sittlich ist. Wenn wir nun aber einen solchen Standpunkt, wofern doch das von uns Vermißte noch fehlt, auf die Dauer unhaltbar finden, so dürfen wir hiefür bei Fichte selbst darauf uns berufen, daß er selber wenigstens in einer Richtung weiter gerungen hat, welche das Absolute als solches, als ein schlechthin über den Subjecten und dem eitelen endlichen Dasein stehendes, immer inniger zur Geltung bringen will. Bei denjenigen ferner, welche weiterhin unter Berufung auf ihn das Sittliche selbständig machen wollten, sehen wir den auf's Centrum und Fundament dringenden sittlichen Geist eben nicht mehr energisch, wie bei ihm, sich behaupten. Und wer wollte in dieser Beziehung vollends die Sittlichkeit einer großen religionslosen modernen Menge mit der seinigen vergleichen?

Jener modernen Richtung überhaupt erkennen auch wir mit Bezug darauf eine hohe Bedeutung zu, daß sie das Sittliche für den Menschen in seinem eigenen Innern begründet sein läßt, keine sittliche Forderung und keine zu fordern berechtigte Autorität gelten läßt, deren der Mensch nicht in sich selbst und selbständig sich bewußt wird, auch keinen Inhalt sittlicher Forderungen oder keine sittlichen Aufgaben kennt, die nicht aus dem eigenen Wesen des Menschen oder aus der Idee der Menschheit sich herleiten. Gerade dann aber, wenn der Mensch so auf sich selbst und sein

---

a) Fichte, Sämtliche Werke, Bd. V, S. 363 f. 187 f. 209 ff.

von allen äußeren Autoritäten absehend, zurückgeht und eigenen Innern und den Grundthatsachen seines Bewußt= ernst und gewissenhaft verhält, muß er eben in sich in dem, was sein Innerstes und Höchstes ist, unmittelbar Beziehung auf's Unbedingte, Göttliche finden und kann ge ihrer das Specifische der sittlichen Anforderungen und altes verstehen lernen. Führt jene Richtung zu einer rrungenschaft, so muß es vor allem eben die Erkenntnis . Will sie hievon, damit der Mensch ganz nur auf sich , sich emancipiren, so ist das nimmermehr ein Gewinn ttlichkeit oder Humanität, sondern es führt einfach dahin, Mensch bei allem Wirken im Bewußtsein seiner eigenen Herrlichkeit und bei all seinem Gestalten der Materie des Geistes den von Kant und Fichte so lebhaft be= Motiven der Lust, der Weltlust und Fleischeslust, wie Schrift sie nennt, und dem hiemit eintretenden Kampf edenen, subjectiven, selbstsüchtigen Interessen und Mei= falle.

nun aber das sittliche Subject in den Erfahrungen seines lichen Lebens auch die Aufforderung vernehmen müsse, eigens Göttliche selbst, mit dessen Autorität die auf's Weltleben sittlichen Forderungen bekleidet sind, mit seinem Fühlen, d Denken sich zu vertiefen, und daß von dem Maße, in es geschieht, das sittliche Wachstum des ganzen inneren und vor allem auch die fortschreitende Klarheit und Festig= e alle die sittlichen Grundverbindlichkeiten für ihn ge= bedingt sei, darüber kann jedenfalls unter denen kein in, welche auf dem Boden der christlichen Heilsoffen= hen und in ihr das Licht für ihren inneren Menschen emit kommen wir denn auch wieder auf das Bedingtsein gen, vollen und festen sittlichen Erkenntnis, nämlich einer enntnis auch der auf's Weltleben gerichteten, für unsere gültigen Grundforderungen, durch eine richtige Er= Gottes oder Idee von Gott, wenngleich auch schon ene Forderungen (mit dem Göttlichen in ihnen) sich machen und ein objectives Bewußtsein der sittlichen

Wahrheit, das aber so lange mangelhaft bleiben und des festen Haltes und Zusammenhangs entbehren muß, hervorzubringen vermögen. Pflegt doch auch schon für ein entwickelteres sittliches Bewußtsein der Heiden das Sittliche, dessen sie im Gewissen inne werden, an eine bestimmtere Vorstellung vom Göttlichen sich zu lehnen. Mit den Erfahrungen des Gewissens verbindet sich schon für sie die Idee einer richtenden göttlichen Persönlichkeit; ihre Aussprüche erkennen sie in den Gewissensforderungen. Unbegreiflich ist die Behauptung C. F. Hemans[a]), daß z. B. zu Cicero's und Seneca's Zeiten, während man alle Gründe für ein Dasein Gottes hervorsuche, doch keiner durch das Gewissen zu Gott näher hingeführt, Gott nicht der Urheber des Gewissens genannt werde. Denn wie ganz anders lauten z. B. Cicero's Erklärungen, für welche er sich auch auf die Zustimmung der sapientissimi viri beruft: das höchste, ewige Gesetz sei mens omnia ratione aut cogentis aut vetantis dei; Gott, der eine Meister und Herrscher, habe es allen Völkern für alle Zeiten unwandelbar gegeben[b]). — Daß nur für den Fall, wenn in dem Ganzen eines Gemeinlebens die richtige Gottesidee vorhanden sei und bestimmend walte, der dem Gemeinleben zugehörige Einzelne, ohne für seine Person diese Idee zu besitzen, gleichwol die richtige Idee des Menschen in sich tragen könne, haben wir Rothe oben aussagen gehört. Welchen Sinn aber soll die Beschränkung auf jenen Fall haben, wenn nicht an und für sich der letzteren Idee die erstere zur nothwendigen Grundlage dient? Und muß dann nicht nothwendig weiter ausgesagt werden: der Einzelne könne in dem angegebenen Falle zwar insofern die richtige Idee des Menschen in seinen Gedanken haben, als dieselbe von der Gemeinschaft aus, bei welcher sie eben im Zusammenhang mit der fortlebenden Gottesidee sich erhalte, ihm dargeboten werde, könne jedoch zu einer klaren, selbsteigenen, wohlbegründeten Erkenntnis und Ueberzeugung von ihr nicht gelangen, wofern nicht

---

a) Jahrbb. für deutsche Theologie, Bd. XI (1866), S. 504.

b) De legg. II, 4. De republ. I, 3 (bei Lactant. div. instit. VI, 8); vgl. R. Hofmann, die Lehre vom Gewissen (1866), S. 20 f. (S. 21, Z. 5 ist nicht principum, sondern principem legem zu lesen).

auch seinem eigenen Bewußtsein und Denken ihre Grundlage, die Gottesidee, offenbar werde? — Jener modernen Richtung gegenüber müssen wir fragen, ob sie denn bei ihrer Emancipation von der Gottesidee wirklich eine irgend genügende, klare und ernste sittliche Erkenntnis erweise hinsichtlich der Grundpflichten des Menschen mit Bezug auf sein eigen Selbst, sein Innerstes, die Bildung nicht etwa bloß seines Wissens und seiner Fertigkeiten, sondern seines Willens und seiner Gesinnung, — hinsichtlich der Grundpflichten gegen die fremden Persönlichkeiten als solche, bei denen gleichfalls vor allem auf ihre wahre innere Rechtbeschaffenheit hingewirkt werden soll, — hinsichtlich des Werthes, welchen jede Menschenseele nicht bloß als Material für irgendwelche objective Gestaltung des Gemeinlebens und der Herrschaft des allgemeinen Menschengeistes über die Natur, sondern vielmehr an sich und in sich selbst habe; ob sie nicht gerade über die Grundelemente der Sittlichkeit leichthin, ohne tiefere Besinnung, mit zum mindesten unklaren Wendungen und Redensarten wegzugehen und statt dessen vielmehr solchen weltlichen Arbeiten, die auch von den oben erwähnten ganz anderweitigen Motiven und Interessen aus verfolgt werden mögen, unter eitelem Anpreisen ihrer umfassenden Einsicht in dieselben und ihrer darin gewonnenen Erfolge sich zuzuwenden liebe. Daran reiht sich die Frage, was erst aus der sittlichen Erkenntnis eines Geschlechtes werden müßte, das, ohne erst bei seiner Erziehung eine Grundlage für die der Welt zugekehrte Sittlichkeit in der Religion und so auch in einer wahren Gottesidee erhalten zu haben, zu einer angeblich freieren Sittlichkeit herangewachsen und jener Idee überhaupt verlustig gegangen wäre. Wir haben schon oben, und zwar mit Rothe, auf die Erfahrungen hingewiesen, welche im Heidentum vorliegen. Gott behüte uns, daß nicht eine neue Zeit erst durch eigene, gleichartige Erfahrung wieder zur Besinnung über Wesen und Fundament der Sittlichkeit gebracht werden müsse!

Erst mit derjenigen Religiosität und Gottesidee aber, welche in Christus für die Menschheit offenbar geworden und angebrochen ist, finden wir die wahrhafte sittliche Erkenntnis gesichert und überhaupt ermöglicht, — reden übrigens nun ausdrücklich wieder nicht bloß

von Gottesidee, sondern von Religiosität. Denn gerade auch im Christentum handelt es sich nicht bloß und auch nicht vor allem um objective Ideen, sondern um ein Leben des inneren Menschen in der Beziehung zu Gott, das allerdings auf einer bestimmten Gottesidee einerseits ruht, anderntheils selbst auf sie hin treibt. Und eben hierauf und nicht etwa bloß auf die objective Gottesidee kommt es namentlich auch bei dem Verhältnis an, in welchem die sittliche Erkenntnis zum Christentum steht. Hier ist vor allem nicht bloß die unbedingte Autorität der sittlichen Forderungen vermöge des Grundverhältnisses zwischen Gott und Mensch aufgerichtet und die Macht des Gottesgesetzes über das Gewissen des Sünders in's helle Licht gestellt; sondern hier kann vermöge der von Gott gestifteten Versöhnung und Erlösung das Subject auch ganz und freudig in die Betrachtung der Tiefe und Höhe jener Forderungen und in die Idee des fordernden heiligen Gottes sich versenken, wovon ein unversöhntes sittliches Bewußtsein immer wieder — bald unwillkürlich, bald auch absichtlich sich wegwendet: eben dies ist ja auch ein Hauptgrund, der dieses zur wahren Erkenntnis trotz allen den ihm kund werdenden Gesetzeszeugnissen nicht gelangen läßt. Hier, unter den Erfahrungen der zum Sünder sich herablassenden höchsten Liebe und von der Idee des Gottes der Liebe aus, lernt der Mensch erst wahrhaft diejenige Liebe verstehen, welche für ihn selbst die Grundpflicht für sein Verhalten in der Welt ist, — die Liebe, in welcher die Persönlichkeit sich selbst verleugnet und mittheilt, während sie zugleich die fremde und die eigene Selbständigkeit und Würde wahrt und herstellt. Wol erweist eine solche Sittlichkeit ihre göttliche Hoheit und zugleich ihre Beziehung zu des Menschen ursprünglichem Wesen auch darin, daß, wo sie sich offenbart, selbst entsittlichte und der Gottesidee ermangelnde Menschen und Völker sich ihren Eindrücken nicht entziehen können. Aber ihr reines Bild oder ihre Idee ist nie aus einer von Gott entfremdeten Menschheit producirt worden, sondern erst in jener Gottesoffenbarung für sie kund geworden. Und wer es nicht von dort her und mit inneter Hingabe an jene Offenbarung des Heiles aufnimmt, für den wird es auch jetzt nicht wahrhaft in Verständnis und Erkenntnis übergehen, geschweige denn, daß es als Princip des eigenen Willens und Verhaltens in ihm lebendig und kräftig würde.

Wir haben bisher vorzugsweise von der sittlichen Erkenntnis in ihrem Verhältnis zur Religion und Gottesidee geredet. Was wir aber über das Bedürfnis der Heilsoffenbarung und der Theilnahme an dem geoffenbarten Heile gesagt haben, das kommt nun vollends in Betracht mit Bezug auf die Kraft des Menschen, dem einmal irgendwie für gut Erkannten auch wirklich in Wille, Gesinnung und That nachzukommen. Und auch abgesehen von der Macht der Sünde in uns, dürfen wir gewiß den sittlichen Willen nicht für eine Kraft ansehen, die beim Menschen, abgesehen von seiner Beziehung zu Gott, sich rein aus sich selbst heraus entfalten und befestigen sollte; sondern es wird dies schon gemäß dem ursprünglichen Wesen des Menschen immer durch diese Beziehung, durch einen Verkehr mit dem Göttlichen, durch Hingabe an dasselbe, durch Empfangen von demselben bedingt sein.

Die große Menge derjenigen freilich, welche von selbständiger Sittlichkeit reden, setzt hiebei einfach voraus, daß wir von uns aus in jedem Moment unserem Willen und unserer Gesinnung die oder die Richtung geben und das, was wir sollen, auch leisten oder wenigstens mit lauterer Willenskraft erstreben können. Allein wie wenig denken jene überhaupt an eine tiefere Erforschung des eigenen Willens und der Macht gegebener innerer Reizungen und Triebe, die nur zu scheinbar selbständigen Entscheidungen uns noch gelangen lassen; zeigt sich dies doch auch darin, daß sie dann andererseits ganz unvorbereitet und wehrlos den Einwendungen derjenigen gegenüberstehen, welche um rein sinnlicher, materieller Bedingungen willen eine wahrhafte Selbstbestimmung leugnen. Mit Bezug auf die Macht der Sünde in uns hindert an gründlicher Selbstprüfung zumeist jener Mangel an reiner Erkenntnis der Grundforderungen selbst, denen wir mit Wille und Gesinnung genügen sollten.

Fördernde Einwirkungen von oben übrigens erkennen wir wiederum nicht bloß da an, wo schon das echt christliche gläubige Verhalten zur göttlichen Gnade und die volle christliche Gotteserkenntnis statthat. Sie treten ein auch schon in allgemeineren Erfahrungen göttlicher Güte und Langmuth zusammen mit dem

Innewerden der unbedingten Forderungen und bei einem Vertrauen auf die durch den Erlöser uns angekündigte Vergebung und Liebe, auch wenn die Erkenntnis derselben noch unklar und mangelhaft ist. Wir finden so auch in Subjecten, welchen die wahrhaft christliche Religiosität noch fehlt, nicht etwa bloß glänzende Laster[a]), sondern auch schon relativ gute Regungen und Bestrebungen des inneren Menschen. Aber soweit diese vorhanden sind, haben sie ihre Kraft eben auch schon aus einer gewissen Religiosität. Und eine wahrhaft radicale Entscheidung für's Gute, eine Grundgesinnung, in welcher die Wurzel der Selbstsucht und der Herrschaft endlicher Interessen überwunden ist, und eben hiemit ein wahrhaft sittlich-guter Gesamtcharakter des Menschen ist mit ihnen noch nicht gegeben, sondern wird erst möglich durch sittlich-religiöses Eingehen in die Erlösung.

Das liegt so für alle, die noch auf das neutestamentliche Wort hören wollen, in seinen Aussagen einestheils über Sünde und Fleisch, anderentheils über den Weg und die Mittel der Bekehrung, Wiedergeburt, Heiligung klar genug vor. Und dafür berufen wir uns wieder auf jede ernste Selbstprüfung nach jenem Maßstab echter, heiliger Liebe, der, wie er in diesem Wort aufgestellt ist, so auch selbst dem Gewissen der Widerstrebenden sich als der richtige und unbedingte bezeugt. Man erwäge nur z. B. seine concrete Durchführung in der Bergpredigt mit ihren Geboten der Selbstverleugnung, mit ihrem Verdammungsurtheil auch über die feinsten Versündigungen des Hasses, der Unversöhnlichkeit, des Hängens am Endlichen. Man hat gar eben auch in ihr Aussprüche bloßer „Sittlichkeit" finden wollen[b]). Aber was sie ausspricht, weiß sie nur als Offenbarung Gottes für ein dem Göttlichen sich öffnendes inneres Auge vorzutragen. Und nachkommen kann ihren Forderungen nur, wer vor allem als ein geistlich

---

a) Man höre indessen für eine strenge Durchführung des Satzes, daß alle heidnischen Tugenden nichts als glänzende Laster seien, auch Schleiermacher, Christl. Sitte, S. 306.

b) Vgl. Baur, Vorles. über neutestamentl. Theologie, S. 64.

Armer nach der Gerechtigkeit, mit der wir von oben gespeist werden, hungert und dürstet.

3. **Ausgehend von der Religiosität und ausgehend von der Sittlichkeit**, sind wir beidemale dahin gelangt, wo sie unlösbar ineinandergreifen und mit einander eins sind. Es sind das Vorgänge im inneren Menschen, für welche wir gut thun werden, auch in ihrer Bezeichnung immer schon beides zusammenzufassen, — sie weder bloß religiöse, noch bloß sittliche, sondern vielmehr „**sittlich-religiöse**“ zu nennen.

Wir sind jetzt berechtigt, denen, welche diesen Zusammenhang von Sittlichkeit und Religion verkennen, den Vorwurf zu machen, daß sie in's eigentliche Wesen beider und in die Vorgänge des inneren Menschen, um welche es hiebei sich handelt, nicht genug eingedrungen, von den verschiedenen Gebieten des Lebens aus nicht wirklich bis in's Centrum der Persönlichkeit zurückgegangen seien. Man unterläßt bei der Sittlichkeit über der Betrachtung des objectiven Verhaltens der Subjecte und der von ihnen erzeugten Producte, die entscheidende Frage nach Bestand und Beschaffenheit der innersten Quelle. Man redet von Religiosität schon da, wo nur erst gewisse Gefühle erregt sind, oder identificirt die Religion mit einem Complex ausgeprägter Lehrsätze und mit dem Bekenntnis zu ihnen. Und zwar begehen diesen Fehler der Religion gegenüber nicht bloß solche, welche mit ihrer Sittlichkeit „nicht an Dogmen sich anlehnen zu müssen“ erklären und ihren kräftigen sittlichen Willen über das schwächliche Gefühlswesen der „Frommen“ stellen wollen; sondern auch viele, welche den Werth der Religion verteidigen, müssen ja davor gewarnt werden, sie in etwas zu setzen, was doch ihr eigentliches Wesen und den eigentlichen Maßstab für ihr Vorhandensein nicht ausmacht.

Jene centralen Vorgänge treten denn auch in der Entwickelung der Persönlichkeit schon auf, ja können schon sehr tief und kräftig eintreten, während das Subject auf den verschiedenen mehr peripherischen Gebieten des sittlich-religiösen Lebens noch wenig Aufgaben zu verstehen und zu erfüllen vermag und berufen ist. Mächtig dringen schon beim Kinde die Grundforderungen des Verhaltens zu Gott und des Verhaltens zum Nächsten an's Herz, und zwar um

so mächtiger, je mehr sie in ihrer inneren Einheit mit einander vorgehalten werden. Innig kann schon das Kinderherz ihnen sich hingeben und gewinnt hierin die beste und nothwendigste Vorbereitung für ein kräftiges Arbeiten an jenen weiteren Aufgaben. Indem wir eben hierin die höheren und höchsten Triebe und Empfindungen, Sinne und Kräfte der Seele erkennen, können wir nimmermehr dem Satze Rothe's[a]) zustimmen, daß diese „erst mit der Entwickelung des materiellen Naturorganismus zur Pubertät hervortreten". Was mit ihr allerdings erst hervortritt, das ist theils das volle Bewußtsein von demjenigen — und der begeisterte Aufschwung zu demjenigen Guten und Göttlichen, welches doch zuvor schon in stiller Innigkeit empfunden und aufgenommen sein kann und soll, theils und vornehmlich der frische und weite Blick und die freudige Energie für jene Aufgaben im großen Weltleben, in der Durchdringung des ganzen natürlichen Daseins durch den Geist, in der Gestaltung der großen Gemeinschaftsformen der Menschheit. Was aber so im sittlichen Leben zeitlich das Erste ist, das ist auch das Erste und Fundamentale im Wesen der Sittlichkeit.

Ueber die Entfaltung des sittlichen Lebens sodann und über ihr Verhältnis zur Religion dürfen wir nicht mehr bloß die häufig gehörten und auch schon oben von uns berührten Aussagen thun, daß jene in dieser sich vollenden und durch sie gekrönt werden, oder etwa daß diese im ganzen sittlichen Leben als schöner Accord mittönen sollte; sondern das religiöse Moment oder das Moment der Beziehung zum Unbedingten und zum lebendigen Gott und der inneren Gemeinschaft mit ihm muß als bleibender Quell und Grund auch durch seine ganze Entfaltung treibend, stärkend und normirend hindurchwirken. Andererseits aber ist das sittliche Moment, sofern es Moment der Selbstbestimmung ist, schon in jenem religiösen Momente selbst mitgesetzt; und sofern es bei ihm weiter um die Beziehung auf die Mitmenschen und die Welt sich handelt, kann jener sittlich-religiöse Grund gar nicht wahrhaftig gesetzt sein, ohne wirklich und von Anbeginn auch schon zum Streben und Rechtverhalten in dieser Beziehung weiter zu treiben.

a) Ethik, 2. Aufl., Bd. II, S. 36.

Fragen wir endlich danach, wonach Rechtbeschaffenheit und Rechtverhalten des Menschen überhaupt und hiemit sein persönlicher Werth principiell gewürdigt werden müsse, oder, was ja hiemit identisch ist, nach demjenigen an und im Menschen, wonach Gott ihn beurtheile, so können wir nicht mehr mit Stahl[a]) unter Berufung auf die christliche Lehre sagen: zugerechnet werde vor Gott „nur die Religion als das innerste Princip, in welchem die Moral wurzele". Sondern wir müssen, jenes in der Religiosität schon mitgesetzten sittlichen Momentes ausdrücklich gedenkend, erklären: es ist jenes sittlich-religiöse Grundverhalten und jener sittlich-religiöse Grundcharakter des inneren Menschen; und wir müssen gemäß eben auch den Grundzeugnissen der christlichen Lehre beifügen: es ist das gesamte Verhalten des Menschen und seine ganze persönliche Lebensentfaltung, sofern jener Grundcharakter darin sich ausprägt. Es wird hiefür nicht erst einer weiteren Ausführung der Lehre Jesu und seiner Apostel bedürfen.

Schließen können wir indessen unsere bisherigen Deductionen nicht, ohne noch auf Bedenken darüber einzugehen, ob das Ergebnis, worauf sie hinsichtlich des ursprünglichen und wesentlichen Zusammenhangs von Sittlichkeit und Religiosität uns geführt haben, wirklich auch der Erfahrung gegenüber Stand halte.

Könnte es doch scheinen, als ob ein Auseinandergehen beider sogar zu der von Gott selbst gesetzten normalen Entfaltung höheren Lebens in der Menschheit gehörte, wenn man, wie häufig geschieht, von einer ursprünglichen überwiegend religiösen Disposition und Begabung gewisser Individuen, ja ganzer Nationen reden und andere mehr „ethisch" gerichtete und begabte von ihnen unterscheiden hört.

Aber zu irgend einer Lösung jenes Zusammenhangs werden wir durch das, was an dieser Unterscheidung richtig ist, keineswegs berechtigt. Allerdings nämlich sind die Einen mehr dazu angelegt, daß bei ihnen die religiösen Gefühle, ehe sie zu entschiedener Selbstbestimmung und energischer Bewegung des Willens führen, zunächst länger für sich erregt und gehegt werden, und daß die Seele

---

a) A. a. O., Bd. II, S. 72.

zwischen die Willensacte hinein immer wieder länger in das geheimnisvolle, anregende und beseligende Gefühlsleben sich versenke, sowie auch dazu, daß das im Gefühl sich kundgebende Göttliche in frommer Speculation objectiv gedacht und geschaut werde, um so erst recht ein Licht auch für den Willen und für sein Verhalten zu Gott und zur Welt zu werden. Mit Recht sagt man auch, jenes Ueberwiegen des Gefühles gehöre namentlich allgemein zur Eigentümlichkeit des weiblichen Charakters. Bei Anderen dagegen werden die im Gefühl empfangenen Eindrücke, ohne daß das Wogen und Weben der Gefühle in der Seele und die Beschäftigung des Geistes mit ihnen erst einen weiteren Raum für sich in Anspruch nähme, sofort auch schon zu kräftigen Anforderungen und Antrieben für den Willen; sie lassen ihn sofort selbst auch ringen nach Gemeinschaft mit Gott, lassen ihn eifern für Gottes Sache, lassen ihn kämpfen und wirken für die höchsten Aufgaben der Menschheit. Allein in den Einen können doch bei normaler Entwickelung jene Wirkungen des Gefühles auf die Dauer auch nimmermehr ausbleiben. Je tiefer die Gefühle sind, desto mehr muß ihnen auch hier eine wahre, sittliche Selbsthingabe, ein Streben nach Selbstzucht und Selbstheiligung und ein gewissenhaftes Eingehen in alle dem Subject zugewiesenen Arbeiten entsprechen, wenngleich die fundamentalen sittlichen Vorgänge hier viel weniger als bei den Anderen den Charakter heftiger Erregung, markirter Krisen, gewaltsamer Kämpfe und Anstrengungen tragen werden. Und so erst kann auch hier die Religiosität für eine wirkliche und wahrhafte gelten. Bei den Anderen wiederum besteht damit, daß das Gefühlsleben nicht auch für sich zu einer reicheren Entfaltung gelangt, eine große Tiefe und Kraft der erregenden Gefühle, aus deren Grund der Wille hervorbricht, doch recht wohl zusammen; man hätte auch nicht den richtigen Begriff von Religiosität, wenn man ihnen diese darum nur in geringerem Maße beilegen wollte. — Bei dem, was wir von einer angeblichen ursprünglichen besonderen religiösen Begabung gewisser Nationen erwähnt haben, gedenken wir namentlich auch der bei vielen beliebten Aussage, daß dies speciell für die deutsche Nation zutreffe. Man hüte sich doch sehr, in die Anlage und Neigung zu einem an Gefühlen

müthsleben abgesehen von den Willensbestimmungen oder bloßes Verweilen bei Gefühlen, ohne daß ebenso kräftige ngen des Willens daraus entsprängen, schon das Wesen sität selbst zu setzen. Man vergleiche damit z. B. die nten echter Religiosität im alten Israel, bei dem wir icht ebendieselbe „Gemüthlichkeit“ finden. Oder wollte sagen, diesem habe es eben doch, verglichen mit unserer enigstens an der Anlage für die höhere, evangelische noch gefehlt, während gerade in seinem Schooße auch elium ursprünglich niedergelegt und aus ihm ein Paulus ngen ist?

irklichen Leben freilich begegnen uns noch ganz andere e als diejenigen, von welchen wir anerkennen müssen, on mit der von Gott selbst gewollten Individualisirung hheit und ihrer sittlich-religiösen Entfaltung eintreten, n wir jedoch zugleich erklären durften, daß jene wesent- it des Sittlichen und Religiösen darum gar nicht bei rt erscheine. Hier finden wir vielmehr religiöse Per- , die mit einer überwiegenden Disposition und Neigung fühlen von Göttlichem, Himmlischem sich bewegen und liche Gemeinschaft mit Gott pflegen wollen und deren en nicht bloß für ein oberflächliches oder künstlich erzeugtes, ben zu Gott hin nicht für ein bloß vorgebliches, heuch- klärt werden kann, während sie doch die Grundbethä- llgemeiner Menschenliebe, ja auch die durchgreifende und vielleicht sogar die Ueberwindung gewisser grober Leidenschaften noch in befremdlichem Maße vermissen er hält man uns andererseits jene Menge moderner eiten vor, deren Sittlichkeit nicht auf Gefühle des Gött- stütze, noch von einer persönlichen Hingabe an Gott d darum doch keineswegs bloß in äußerlichen Leistungen oder nur in der oben von uns erwähnten, auch er Gesinnung möglichen Cultur der natürlichen Triebe Aeußerungen bestehe, vielmehr unverkennbar die Sache , habituellen Willensrichtung und einer für das Gute Gesinnung sei und mit ihrem Ernst und ihrer

Energie gar vielen religiöser Gesinnten zur Beschämung dienen müsse.

Allein was jene „Frommen“ mit der mangelhaften Sittlichkeit betrifft, so wird erst bei den Einzelnen näher zuzusehen sein, ob nicht trotz der Mängel und trotz der Macht, die wir bei ihnen das Böse noch nach gewissen Seiten hin und in gewissen Momenten ausüben sehen, dennoch in ihrem Innern schon ein aufrichtiges, immer neues, mit tiefem Schmerz über die eigene Schwäche verbundenes Ringen nach sittlicher Reinigung und sittlichem Thun statthabe und nur um deswillen die geforderten Erfolge nach jenen Seiten hin vermissen lasse, weil ihm dort besonders starke, an der physischen und psychischen Individualität haftende innere Reizungen entgegenstehen und auch besonders gefährliche äußere Versuchungen nahe treten. Oder steht nicht ein Petrus, ob er gleich die auch vom allgemeinen sittlichen Standpunkt aus so verwerfliche Verleugnung sich zu Schulden kommen läßt, doch schon dort hinsichtlich seiner sittlichen Grundgesinnung höher, als eine Menge religiöser und nichtreligiöser anderer Subjecte, deren Inneres eine derartige Prüfung nicht zu bestehen hat? Sollten aber nicht wenigstens allmählich die Wirkungen eines solchen Ringens und Strebens mehr und mehr überhaupt und so auch nach jenen Seiten hin sich kundgeben, dann müßte eben auch unsere gute Meinung von dem Gefühlsleben und der Gottesgemeinschaft solcher „Frommen“ ein Ende haben. Auch ihre Religiosität können wir dann keineswegs mehr für eine echte und wirkliche gelten lassen. Es mögen anfänglich tiefe, lebendige Eindrücke von oben gewesen sein, deren sie bei ihrem Gefühlsleben sich rühmten. Wahrhaft hingegeben aber mit der zur Religiosität gehörigen Selbstbestimmung haben sie sich ihnen nicht, — haben wenigstens nicht in solcher Hingabe verharrt. Und auch in ihrem Gefühle selbst haben sie dann nicht mehr in Wahrheit jene Eindrücke von oben her, werden vielmehr gegen dieselben abgestumpft; sie täuschen sich im Genuß beseligender Empfindungen; den strafenden Kundgebungen des heiligen Gottes, deren sie überwiegend im Gewissen inne werden müßten, entziehen sie sich. — Hagenbach[a]) redet von „recht unartigen und noch un-

a) Encyklopädie und Methodologie der theol. Wissensch., § 12.

gezogenen Gotteskindern, die aber unter der Zucht Gottes sich wissen und ihr stille halten". Thun sie aber das letztere wirklich, so verhalten sie sich auch schon sittlich, und ihre Sittlichkeit muß immer mehr erstarken und sich entfalten. Thun sie es nicht, so dürfen sie eben auch nicht mehr für Gotteskinder gelten. Eine Gotteskindschaft, welche nicht auch schon die volle sittliche Grundgesinnung und Richtung in sich schließe, kennt weder die heilige Schrift, noch ein gesundes religiöses Bewußtsein. — Wenn sodann Hagenbach seiner Bemerkung beifügt, daß man ohne diese Voraussetzung das ganze Alte Testament nicht verstehe, so müssen wir zugleich bemerken, daß die sittlichen Mängel, welche man bei alttestamentlichen Frommen wahrnimmt, keineswegs bloß mit einem Uebergewicht des religiösen Moments über das sittliche, sondern vielmehr mit der unvollkommenen Stufe, welche bei ihnen eben auch der religiöse Geist als solcher und die göttliche Offenbarung selbst einnimmt, im Zusammenhang steht.

Was andererseits jene Menschen von aufrichtiger und doch angeblich religionsloser oder nur wenig religiöser Sittlichkeit anbelangt, so erinnern wir vor allem wieder daran, daß diejenige religiöse Grundlage oder Grundbeziehung zu Gott, ohne welche wir die Sittlichkeit überhaupt für unmöglich erklären, nicht schon von Anfang an in formulirten Glaubenssätzen oder Dogmen ausgeprägt sein muß. An sich aber dürfen wir sie zuversichtlich bei allen, welche in Wahrheit sittlich tief angeregt sind, voraussetzen und bei denen, welche nichts von ihr wissen wollen, die Wahrhaftigkeit und Tiefe ihrer sittlichen Erregungen und Bewegungen bezweifeln. Jene mögen freilich oft von ihr gerade um so weniger Worte machen, je mehr sie bei einem noch minder ausgebildeten Bewußtsein und Verständnis für's Göttliche dasselbe doch schon mit ehrerbietigem, keuschem Sinn empfinden und auf sich wirken lassen; eben sie werden übrigens auch am wenigsten in die eitele Ruhmrednerei vieler „moderner" Menschen über ihre selbsteigene Sittlichkeit einstimmen. Weiter ist sodann bei ihrer Beurtheilung in Betracht zu ziehen, wieweit das Göttliche vermöge ihrer Erziehung, Umgebung und Lebensführungen bisher selbst schon mit seinen objectiven Offenbarungen und inneren Eindrücken ihnen nahe getreten war; — ob

sie schon viel davon erfahren, die Erfahrungen aber von sich gewiesen, oder ob sie wenigstens das, was bisher an ihr Herz gedrungen, hingebend aufgenommen hatten. Ist das Erste der Fall und hierin ihr Mangel an Religiosität begründet, so erlauben wir uns auch, am Ernst und Fundament ihrer Sittlichkeit zu zweifeln. Hat dagegen das zweite bei ihnen statt, so tragen wir kein Bedenken, sie auch in Hinsicht auf Religiosität über diejenigen „Frommen" zu stellen, bei denen trotz weit reicherer Erfahrungen und Genüsse des Gefühles dennoch der Wille und die Gesinnung sich nicht dem Göttlichen zugekehrt hat. — Zugleich aber müssen wir bei einer jeden solchen Sittlichkeit, bei der das religiöse Moment nur schwach oder gar nicht vorhanden erscheint, wieder an jene Prüfung daraufhin erinnern, ob sie denn wirklich nicht bloß in einem Zusammenwirken einzelner sittlicher Regungen mit anderweitigen Motiven auf dem Boden eines in sich noch getheilten, über sich selbst unklaren, ja wol gar in seinem tiefsten Grund noch ganz selbstsüchtigen Herzens bestehe, sondern in wahrhafter, principieller Hingabe an das Gute, das sie nun auch in der Welt zu verwirklichen vorgibt, in einer Gesinnung, die das Eigene verleugnet und das sucht, was des Nächsten ist. Gemäß dem Worte Gottes und der Erfahrung aller Zeiten verbleiben wir bei der Ueberzeugung, daß hiezu der Mensch ohne die Gemeinschaft mit Gott durch den Erlöser, also ohne christliche Religiosität, nicht gelangt, finden übrigens diejenigen sittlichen Persönlichkeiten, von welchen wir zuletzt gesprochen, viel mehr auf dem Wege hiezu als die zuletzt erwähnten „Frommen" und sind dessen gewiß, daß, je gewissenhafter sie auf ihrem Wege verbleiben würden, desto mehr auch jener Ausspruch des Erlösers Joh. 7, 17 sich an ihnen erfüllen müßte. Hier hört freilich die Möglichkeit objectiven Deducirens auf; jeder muß auf die Prüfung des eigenen Innern verwiesen werden. Oft genug übrigens gibt ja jener Grund des Herzens, der unter der vorgeblichen Sittlichkeit fortbesteht, sich auch im objectiven Gemeinleben durch die feinen Schliche und Acte grober Selbstsucht und Lieblosigkeit kund, die freilich der stolze „sittliche" Mensch stets mehr bei anderen anklagt, als bei sich selbst wahrnimmt. Und wenn Leute aus den sogenannten gebildeten Classen, aus deren Mitte

man am meisten von der religionslosen Sittlichkeit hört, sich rühmen möchten, weil sie wenigstens vor rohen Ausbrüchen der Sünde sich bewahren, so wird doch nicht einmal hiefür ihre sittliche Bildung zureichen, sondern sie haben es jedenfalls den verschiedenen Schranken, welche in der Gesellschaft solchen Ausbrüchen entgegenstehen, und der günstigen Lage, in welcher sie hinsichtlich der äußeren Versuchungen dazu leben, wesentlich mitzuverdanken. Wir möchten ferner in Betreff der Früchte, durch welche die echte Sittlichkeit im menschlichen Zusammenleben sich zu erkennen geben sollte, namentlich nach jenen Arbeiten der Liebe am sittlichen Nothstand und auch am äußeren Elend des Nächsten fragen, welche nicht durch bloße äußere Institute oder Geldspenden u. dgl. geschehen können, sondern bei welchen die Person zur Person sich herablassen und selbstverleugnend, auch auf die Gefahr des Undanks und Miserfolges hin, sich ihr mittheilen muß. Was hat denn hierin bei allem Reden von Menschenwohl und Menschenveredelung jene so weit verbreitete Sittlichkeit geleistet? Woher kommen in Wahrheit die Arbeiter für diese heiligen Aufgaben der Humanität? Man sagt von jener Seite: bei dem, was hiefür die Frommen thun, sei viel äußerliches und gar heuchlerisches Wesen. Aber warum wird zu dem, was doch auch lautere Frömmigkeit hier jedenfalls schon vollbracht hat, von jener Seite her so wenig oder gar nichts hiezu gethan? Man sagt wol auch, die Frömmigkeit beschränke sich hier auf ein negatives Wirken, auf Versuche des Reinigens und Linderns, anstatt positiv zu fördern und Neues zu schaffen[a]). Aber einmal ist dieser Vorwurf höchstens theilweise richtig, und dann — wo ist denn das Positive oder auch Negative, das auf jener Seite mit wahrer persönlicher Hingabe gewirkt würde, ohne daß bei denen, von welchen, und bei denen, auf welche gewirkt werden soll, das Bedürfnis einer tief religiösen, christlichen Grundlage klar sich kundgäbe?

So spricht es denn auch z. B. der philosophische Ethiker Chalybäus[b]) als Ergebnis der Erfahrung aus, daß bei einer Menschen-

a) Vgl. bei Rothe Bd. III, S. 1037 f.

b) Ethik, Bd. II, S. 441 f.

liebe ohne „tief wurzelnde Gottesliebe und Frömmigkeit" da, wo es auf wirkliche Opfer und ausdauernde Geduld ankomme, die Anwandelungen des Willens zu ermatten und sich zu verflüchtigen pflegen. Und mit Recht bemerkt er von den Verteidigern jenes „weitgreifenden Irrtums" einer wahrhaften Tugend ohne Frömmigkeit: sie hegen nicht den wahren Begriff von Frömmigkeit, sondern haben nur eine falsche oder gar heuchlerische vor Augen; und sie nehmen nicht wahr, daß ihre Sittlichkeit ohne Religiosität gleichfalls eine falsche oder wenigstens unzureichende, die bloße Rechtsmoralität oder bloß die äußerliche Schönheit des sittlichen Anstandes sei.

II.

Sittlichkeit und Religiosität haben wir so unlösbar mit einander geeint gefunden, indem wir beide, wie ihr Wesen es erfordert, als Sache des innersten Mittelpunkts der Persönlichkeit, als Sache des inneren Menschen, des Herzens, der Gesinnung und des Willens betrachtet haben.

Von der Frage aber nach dem einheitlichen Verhältnis, in welchem hiernach diese beiden zu einander stehen, muß nun sehr bestimmt geschieden werden die Frage nach dem Verhältnis derjenigen verschiedenen Gebiete zu einander, welche jenem inneren Menschen für seine objective Wirksamkeit und Bethätigung vorgelegt sind. Dort betrachteten wir ihn, wie er rein mit sich selbst und der mit seinem innersten Selbst gegebenen Beziehung zu Gott, mit seinem Innewerden der sittlichen Grundforderungen, mit der Hingabe seines Willens an sie und an Gott selbst und mit der Gestaltung einer festen sittlich-religiösen Gesinnung in sich zu thun hat. Hier sehen wir die Persönlichkeit aus diesem ihrem Centrum hinaustreten auf das weite und reich gegliederte Feld alles desjenigen, was eben diesem Willen objectiv ist und worauf er eben im Dienste Gottes, in jener Menschenliebe und der Bereitwilligkeit zu allen einzelnen ihm in der Welt aufgegebenen Arbeiten wirken soll; welches diese Aufgaben in concreto sind, soll er nun eben in der Betrachtung der einzelnen Objecte und ihrer Beziehung zu

der ihm selbst von Gott verliehenen Ausstattung erkennen lernen und zu erkennen streben.

Dahin gehören am und im Menschen selbst die Seite seiner Leiblichkeit und alle diejenigen Momente, Seiten und Anlagen seines psychischen und geistigen Daseins, welche wir von seinem Willen und überhaupt von dem bisher charakterisirten „inneren Menschen“ zu unterscheiden haben. Es handelt sich hier um die Bildung seiner allgemeinen Intelligenz, seines ästhetischen Lebens, seiner praktischen Fertigkeiten u. s. w. Hiemit erst kommen wir auf die mancherlei Thätigkeiten, welche Rothe (Bd. III, S. 184 ff.) unter der Kategorie der besonderen Selbstpflichten mit der von uns in's Centrum gesetzten Pflicht der Selbsterziehung zur Liebe und Frömmigkeit coordinirt hat; hiemit erst auf die allgemeine Selbstaufklärung und leibliche und geistige Selbstübung, welche er in der „Asketik“ (S. 120 ff.) auf eine Linie mit der sittlich-religiösen Grundaskese stellt. Dahin gehört sodann die allgemeine Durchdringung der Natur durch den Geist vermöge des Handelns der Einzelnen und der menschlichen Gemeinschaft; dahin namentlich die Gestaltung der verschiedenen großen und kleinen Gemeinschaftsformen in der Menschheit mit ihren manigfaltigen Institutionen für die materiellen und geistigen Interessen.

Wir unterscheiden diese Gebiete als peripherische von jenem Centrum. Sie sind auch, während die Thätigkeit auf ihnen von jenem aus den innersten Antrieb und nachhaltige Kraft empfangen soll, doch keineswegs einfach von jenem her bestimmt. Vielmehr sind mit dem eigenen Wesen und den Grundbeziehungen des manigfaltigen und verschiedenartigen Stoffes, der hier der Thätigkeit des Willens und der Gesinnung vorgelegt ist, auch eigene Gesetze und Regeln gegeben, nach denen er behandelt werden muß. Sie fließen keineswegs unmittelbar aus den der Gesinnung als solcher geltenden sittlichen Grundforderungen. Ein Subject muß sie, auch wenn es diesen schon innig ergeben ist, doch immer erst noch eigens eben in der Betrachtung des objectiv gesetzten Stoffes erfassen und verstehen lernen, um dann den Aufgaben, die sich hiernach für's concrete Leben ergeben, eben mit jener Grundgesinnung nachzukommen. Zugleich treiben, wie wir schon oben längst bemerkt haben, auf die

dort zu erzielenden Productionen, auch abgesehen von jener Gesinnung, schon Antriebe hin, welche aus unserer vom sittlichen Willen unabhängigen natürlichen Ausstattung und Stellung in der Welt entspringen: die materiellen Bedürfnisse, der natürliche Drang des Geistes nach Selbständigkeit und Herrschaft über das Materielle, die Nothwendigkeit geordneter Gemeinschaftsformen gerade auch im Interesse unserer eigenen Lebensbefriedigung und Selbständigkeit. Sie bestimmen auch einen in seinen Grundmotiven nicht sittlichen Willen zu einer Wirksamkeit für die objectiven Aufgaben, welchen die sittlich-religiöse Gesinnung vermöge ihrer Hingabe an das Gute selbst und an Gottes Willen zustrebt. Die Tüchtigkeit ferner für's Wirken auf diesen Gebieten hängt von natürlichen Kräften des Subjectes ab, die der sittlich-gute Wille in Bewegung setzt und auszubilden sich bestrebt, die aber möglicherweise bei einem Subject von niedrigerer sittlicher Gesinnung in höherem Maße vorhanden sind und mit größerer Fertigkeit gehandhabt werden.

Das Gesagte gilt von einem Wirken in der Welt, dessen Object und nächstes Ziel eben Weltliches als solches ist, wenngleich das religiös gesinnte Subject sich dabei immer bewußt bleibt, daß auch all' der weltliche Stoff eine Offenbarung und Gabe Gottes sei und die treue Arbeit an ihm zugleich der Verherrlichung Gottes und den höchsten Zwecken seines Reiches diene. Es hat indessen auch für solche Thätigkeiten und Gebiete Geltung, welche unmittelbar auf die Förderung und Darstellung des inneren sittlich-religiösen Lebens der Einzelnen und der Gemeinschaften in ihrer inneren Gemeinschaft mit Gott und dem Erlöser sich richten, sofern nämlich eben auch für diese Förderung und Darstellung Kräfte und Mittel wirken müssen, welche dem weltlichen Dasein als solchem und unserer von Willen und Gesinnung unterschiedenen natürlichen psychischen und geistigen Ausrüstung zugehören. Nicht die vom göttlichen Geist und Licht durchdrungene Gesinnung für sich oder die Gottinnigkeit und Gottesliebe genügt zu einer religiösen Erkenntnis, welche den Inhalt der religiösen Wahrheit systematisch entfaltet und mit den Grundthatsachen des Weltbewußtseins und Weltwissens zusammenfaßt. Es bedarf dazu auch intellectueller Fähigkeiten, welche nach Wesen, Ursprung und Maß

mit jener keineswegs zusammenfallen, und eines Verfahrens nach Normen, welche nicht im Wesen der Gottesgemeinschaft oder in Gottes Heilsoffenbarung, sondern im Wesen der Intelligenz überhaupt ruhen. Entsprechend verhält es sich mit dem praktischen Wirken für die objective Pflege des inneren sittlich-religiösen Lebens unter der in dieser Welt lebenden Menschheit, für die angemessene Darstellung desselben in gemeindlichen Acten, für die Herstellung der zu diesen Zwecken aus der Welt zu entnehmenden Mittel, für die concrete Organisirung der dem göttlichen Heilswerk dienenden menschlichen Thätigkeiten und Einrichtungen. Und sogar auch nach diesen Seiten des sittlich-religiösen Lebens hin können Subjecte, bei welchen jenes Centralleben minder kräftig und rein ist, es anderen, welche ihnen hierin voranstehen, dennoch vermöge natürlicher Begabung und reicherer Bildungsmittel und Anregungen, die ihnen die Vorsehung verliehen, in objectiven Leistungen zuvorthun. Sind ja doch, wie wir schon oben bemerkten, auch die höheren Gaben oder Charismen, von welchen das Neue Testament redet, den Gliedern des Leibes Christi, welche mit ihnen der gemeinsamen Erbauung des Leibes dienen sollen, nicht etwa entsprechend derjenigen größeren oder geringeren Innigkeit, mit welcher die Glieder dem Haupte verbunden sind, verschieden ausgetheilt; und können sie ja doch sogar von solchen Persönlichkeiten aus noch fortwirken, welche das Haupt nicht mehr als „die Seinigen" anerkennen will. So haben wir denn auch auf das Gebiet dieser Thätigkeiten den Begriff des Peripherischen anzuwenden, wenngleich die Beziehung, in welcher die Substanz derselben zu jenem Centrum steht, eine weit directere ist als bei den zuvor besprochenen Handlungen, die ihrer Substanz nach der Welt als solcher — aber freilich einer von Gott gesetzten und nach seinem Willen zu behandelnden Welt zugehören. Mit den zuletzt erwähnten Thätigkeiten haben wir die des äußeren kirchlichen Wirkens bezeichnet. Sie müssen mit ihrem eigentümlichen Gehalt und ihren eigenen Anforderungen neben den zuerst besprochenen stehen bleiben, so gewiß als das seinem Wesen nach innerliche religiöse Leben und namentlich das religiöse Gemeinleben doch gemäß unserer Natur und gemäß den göttlichen Heilsstiftungen auch besonderer äußerer Acte, Anstalten und Ord-

nungen bedarf. Sie haben aber mit anderen, welche man im Unterschied von ihnen weltliche zu nennen pflegt, eben die ausgehobenen Momente und Seiten gemeinsam. Auch sie sind von jenen centralen Acten und Vorgängen wesentlich auseinander zu halten; sie sind nicht etwa einfach Ergebnis und Ausdruck von ihnen.

Wir haben, indem wir die Religiosität und Sittlichkeit nach ihrem Wesen und ihren Wurzeln betrachteten, nachdrücklich den Zusammenhang und die innere Einheit beider mit einander behauptet. Wir müssen dagegen jetzt nicht minder entschieden auch darauf hinweisen, daß keineswegs etwa eine Vermengung zwischen den Gebieten des weltlichen und kirchlichen objectiven Wirkens, zu welchen wir nunmehr übergegangen sind, hieraus abgeleitet werden darf, und daß zugleich das objective Wirken auf dem einen und auch auf dem anderen dieser Gebiete von der Religiosität und Sittlichkeit selbst und von dem ihnen eigenen innerlichen Gebiete unterschieden bleiben muß. Eben auch gegen Unklarheiten und Irrtümer, welche in dieser Beziehung vielfach obwalten, haben wir jenes Ergebnis, das wir hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Religion und Sittlichkeit gewonnen haben, zu verwahren: so gegen die Meinung, als ob vermöge der Stellung, die wir der Religion gaben, die berechtigten Ansprüche des Gebietes der weltlich-sittlichen Thätigkeiten eine Beeinträchtigung von Seiten der Religion oder gar des kirchlichen Lebens her erleiden müßten; so auch gegen eine Auffassung, nach welcher zwar die Religion als Sache der Gesinnung neben der sittlichen Gesinnung eine Stelle und Werth behalten sollte, die objective Bethätigung der gesamten rechten Grundgesinnung aber doch im Wirken für jene weltlich-sittlichen Aufgaben aufgehen könnte oder gar sollte. Zu verwahren haben wir uns ferner bei unserer nachdrücklichen Zurückbeziehung der Religiosität und Sittlichkeit auf das Innere der Gesinnung, und zwar der einheitlichen sittlich-religiösen Gesinnung, gegen die Deutung, als sollte demnach für jene peripherischen Gebiete sie für sich allein bestimmend und maßgebend sein, und wir haben dies ja schon in unseren bisherigen Erklärungen über die letzteren verneint. Aber nicht minder halten wir daran und müssen ausschließlich wieder darauf zurückkommen, daß

alles, was auf dem Gebiete der weltlichen Aufgaben gewirkt wird, doch nur dann, wenn es von der bezeichneten Gesinnung ausgeht, der sittlichen Idee und dem göttlichen Willen wahrhaft adäquat und in sich selbst gesund und haltbar werden kann.

Wir haben über das Verhältnis jener beiden als peripherisch bezeichneten Hauptgebiete zu dem Centrum und zugleich zu einander zunächst so viel auszusagen, daß für sie, und zwar für jedes derselben, die rechte Thätigkeit im innern sittlich-religiösen Leben wurzeln, und andererseits, daß dieses Leben eben auf ihnen, und zwar auf ihnen beiden, sich Ausdruck geben, üben und bewähren müsse. Das Reich Gottes, dessen Idee von der heiligen Schrift durchweg auf dieses Centralgebiet und auf die in ihm gesetzte Gemeinschaft der Reichsgenossen mit Gott und untereinander bezogen wird, können wir in jenen Sphären nur dann sich wahrhaft realisiren sehen, wenn eben auch in ihnen der dieses Leben beseelende Gottesgeist waltet und wirkt. So aber sind wir dann berechtigt und verpflichtet, eben auch auf das in ihnen Gesetzte und Gewirkte den Begriff des Reiches Gottes auszudehnen, — so wenig wir hiebei vergessen wollen, daß für die Vollendung seines Reiches Gott sich selbst eine Umwandelung und Verklärung der gesamten Weltsphäre (samt dem äußeren Kirchentum) vorbehalten hat.

Allein die Unterschiede und Scheidungen, welche in den bereits bezeichneten Beziehungen zu machen sind, behalten hiebei ihre Geltung.

Jenem weltlichen Gebiete des sittlichen Wirkens verbleibt vermöge des Stoffes, der hier zu behandeln ist, und vermöge derjenigen Momente, welche im handelnden Subject selbst neben der sittlichen Grundrichtung in Betracht kommen, seine relative Selbständigkeit. Wissenschaft und Kunst haben ihre eigenen Aufgaben, ihre eigenen Gesetze. Und auch die Institutionen und Acte des Gemeinlebens in der Welt, welche eigens auf die Entfaltung der Willensthätigkeit der Subjecte sich beziehen, wollen nach noch ganz anderen Normen und Gesichtspunkten als denen, welche schon für die sittlich-religiöse Gesinnung an sich gegeben sind, bestimmt und beurtheilt werden. Es ist etwas anderes, vermöge dieser Ge-

sinnung im allgemeinen die Würde und Selbständigkeit der Mitmenschen geachtet und zugleich ihre Wirksamkeit auf die der Gemeinschaft gestellten Aufgaben hingerichtet wissen wollen; etwas anderes, bestimmen, wie demnach in concreto durch Recht und positives Gesetz mit Rücksicht auf die empirischen Verhältnisse und Zustände, auf die natürlichen und geschichtlich gewordenen Eigentümlichkeiten der zu organisirenden Kreise und Massen der Menschheit, auf die realen, natürlichen und geschichtlichen Voraussetzungen und Materialien ihres Lebens und Wirkens in der Welt das Gemeinleben formell geordnet und darin die Arbeit an jenen Aufgaben für die materiellen und geistigen Gesamtinteressen geleitet werden solle. Die Normen und Regeln hiefür sind auch der christlichen Offenbarung als solcher keineswegs zu entnehmen, die Einsichten und Fertigkeiten hiefür mit der besten christlich-religiösen Gesinnung keineswegs schon gegeben. Noch viel weniger hat ein äußeres Kirchentum die Befugnis, jene aufzustellen. Solche Ansprüche des Kirchentums principiell abgewiesen zu haben, ist gerade ein Verdienst der Vertiefung des religiösen Geistes in der evangelischen Reformation; und gerade ein Luther hat für jene Gebiete ihre Selbständigkeit und das Recht der „Vernunft" in ihnen sehr klar und nachdrücklich geltend gemacht[a]). Einer trüben und verderblichen Vermengung religiöser und kirchlicher Gesichtspunkte mit Fragen des Rechts und der Politik, deren in der neueren Zeit viele evangelische Christen und Geistliche Deutschlands, speciell Norddeutschlands und Preußens, sich schuldig gemacht haben, ist doch gerade auch von streng evangelischer und kirchlicher Seite aus[b]) die gebürende Zurechtweisung zutheil geworden.

Genug, daß dem Wirken der Subjecte auf jenen Gebieten und nach deren besonderen Ansprüchen und Regeln der religiöse Sinn die höhere Weihe, tiefe Kraft und getroste Zuversicht verleihe; erweisen muß er sich gerade auch im Verzicht auf unbefugte Ueber-

---

a) Vgl. meine Theologie Luthers, Bd. II, S. 244 f. 485 ff. 373 f.; Luthardt, Die Ethik Luthers (1867), S. 84 ff. 94 ff.

b) Vgl. besonders Harleß, Das Verhältnis des Christentums zu Cultur- und Lebensfragen der Gegenwart (1863).

griffe in fremde Sphären. Genug, daß neben jenen Gebieten und dem Wirken auf ihnen auch diejenigen objectiven Thätigkeiten, Productionen und Gemeinschaftsformen sich entfalten, welche direct dem inneren religiösen, d. h. immer auch sittlich-religiösen Leben dienen und welche, auch während sie allgemein weltlicher Gaben und Mittel hiefür gebrauchen, doch vermöge ihres eigentlichen substantiellen Gehaltes mit Bestimmtheit von jenen gesondert werden müssen.

Mit Bezug auf Uebergriffe und Vermengungen der vorhin erwähnten Art bemerken wir übrigens noch, daß ähnliche mitunter auch von einem Standpunkt innerer Sittlichkeit ausgehen, der auf Religiosität gar keinen sonderlichen Werth meint legen zu müssen: so ein Dreinreden einer meist dazu noch recht seichten und dürren Moralität in die Leistungen auf dem Gebiete der Kunst, so ein ebenso anspruchsvolles als unreifes Dreinsprechen eines sogenannten einfachen Biedermannssinnes oder einer vagen „Menschenliebe“ in die concreten Fragen des Rechtes und der Politik. Es ist eben das Centralgebiet überhaupt mit Einschluß der sittlichen wie religiösen Momente, von welchem wir die peripherischen Gebiete auseinanderhalten wollen.

Wichtig ist diese Unterscheidung für die wissenschaftliche Behandlung der Ethik und namentlich der theologischen Ethik auch insofern, als der Ethiker demnach gewarnt werden muß, die concrete Ausführung des Wirkens auf jenen Gebieten überhaupt noch in seine Darstellung zu ziehen. Denn sie läßt sich eben nicht mehr aus den ethischen Grundprincipien an sich entwickeln; es bedarf für sie realer Kenntnisse von zu großem Umfang, um jedem Lehrer und Schüler jener Wissenschaft zugemuthet werden zu können; und consequenterweise müßte man den ganzen Inhalt anderer Wissenschaften, wie der Rechtswissenschaft, Politik, Nationalökonomie, — nicht minder nach einer anderen Seite hin auch den der praktischen Theologie in die Ethik aufnehmen. Die Grenzlinie ist namentlich von Rothe in mancherlei Beziehungen überschritten worden: so werden wir über manche von ihm erörterte Frage in Betreff der Staatsverfassung, des Geldes, ja gar auch der militärischen Dienstzeit u. s. w. bei aller Anerkennung der ihn bewegenden

sittlichen Grundinteressen und seines tiefen Forschungstriebes doch besser anderswo uns orientiren und belehren lassen.

Indem wir ferner mit der Verschiedenheit jener äußeren Wirkungssphären zugleich die verschiedene Begabung der einzelnen sittlichen Gebiete und die verschiedenen Weisungen und Anforderungen welche für sie ihre Stellung in den zeitlichen Verhältnissen und Umgebungen mit sich bringt, in Betracht ziehen, ergibt sich, daß die dort vorliegenden allgemeinen Aufgaben bei aller Anerkennung ihres Rechtes und Werthes doch keineswegs gleichmäßig von allen aufzunehmen und zu bearbeiten sind und daß diejenige Sphäre, in welcher der Einzelne seinen besonderen Beruf zu suchen hat, für ihn keineswegs schon durch das Maß der Kraft und Tiefe seiner sittlich-religiösen Gesinnung bestimmt ist.

Wir müssen das gute Recht einer Berufsthätigkeit behaupten, welche ganz der directen Arbeit am Innern der Mitmenschen, für die Erweckung und Pflege jenes höheren Lebens in den Einzelnen und ihrer Gemeinschaft, für jene fundamentale und centrale Realisirung des Gottesreiches sich widmet. Sie kann veranlaßt sein hiebei eines Eingehens auf die Aufgaben der weiten weltlichen Sphäre, soweit es nicht durch die allgemeinsten und nächstliegenden materiellen und geistigen Bedürfnisse der Mitmenschen gefordert wird, geflissentlich sich zu enthalten, ohne daß darum in ihr nur ein geringeres Maß von „Sittlichkeit“ gefunden werden dürfte. Das höchste Beispiel hiefür und zugleich auch dafür, wie eine solche Thätigkeit doch mittelbar auch für's Weltleben der Menschheit die weitgreifendsten Folgen und Früchte haben kann, steht in Jesu Christi Person vor uns. Auch die ganze anfängliche Christenheit mußte jenes Verhalten annehmen: nicht etwa bloß, weil ihr auf den weltlichen Gebieten und besonders auf dem staatlichen eine verderbte, dem christlichen Princip feindliche Entwickelung gegenüberstand[a]), auch nicht etwa deswegen, weil keines ihrer Mitglieder eine sonderliche Begabung für jene Gebiete besaß (was z. B. bei einem Paulus sicherlich nicht zutrifft), sondern schon darum, weil die sittliche Erneuerung der Menschheit eben ganz vom Centrum

a) Vgl. Rothe, 1. Aufl., Bd. II, S. 321.

und dieses nun auch für sich in seiner Bedeutung hin-
ir sich zum Gegenstand der Thätigkeit gemacht werden
gleich aber hat ja derselbe religiöse Geist wenigstens auf
iegenden Gebieten des natürlichen Lebens als der Geist
gen Menschenliebe, dergleichen die Mitwelt sonst nirgends
hatte, sich geoffenbart. Andererseits ist zu bemerken,
uch dasjenige Peripherische, was wir für ein solches im
Leben anzusehen haben, bei jener auf's Centrum gerich-
samkeit zurücktrat: so in der bedeutsamsten Weise beim
bst, so aber auch bei einem für kirchliche Organisation
Mann wie Paulus, der dennoch auf Herstellung der
in den einzelnen Gemeinden und auf eine in keine
ebundene Liebesgemeinschaft derselben untereinander sich

nicht minder erkennen wir bei anderen für völlig be-
, daß sie ihren speciellen Beruf für's Wirken unter den
en ganz in jenen weltlichen Aufgaben finden. Und wir
us, daß sie es thun, auch nicht etwa auf einen geringeren
ich-religiöser Gesinnung oder auf ein minder dem Gött-
wandtes Herz schließen. Dessen freilich muß die recht-
sittlich-religiöse Gesinnung immer eingedenk bleiben, daß
igten Güter nicht in jener Weltsphäre zu suchen sind
en Weg zu ihnen jeder dem Nächsten nach Vermögen zu
. Allein sie für sich genügt noch nicht, die directe Wirk-
efür dem Einzelnen zum speciellen Beruf zu machen,
daneben jene anderen Aufgaben mit ihrem Bedürfnis
treuer Arbeiter gleichfalls von Gott gesetzt sind; auch
ksamkeit auf anderer Seelen ist durch Gaben bedingt,
t dem Eifer des Herzens keineswegs immer verbunden
hat jeder aus seinen äußeren Lebensführungen, Um-
Mitteln der Thätigkeit u. s. w. zu ersehen, für welches
s Wirkens ihm Gott eine Thür öffne. Indirect wird
Wirksamkeit für weltliche Aufgaben durch die Treue und
n die von Gott zugetheilten Pflichten, die in ihr bewährt
noch besser auch auf die Seelen anderer wirken, als es
en nach directem Einwirken bei mangelnden besonderen

Gaben und Veranlassungen vermocht hätte. Besondere Gaben und besondere innere und äußere Winke göttlichen Rufes gehören so auch zur Uebernahme geordneter kirchlicher Amtsthätigkeit für jene Arbeit an den Seelen. Unrichtig oder zum mindesten sehr misverständlich ist der Satz Rothe's[a]), daß „die Cleriker diejenigen Mitglieder der Kirche seien, in welchen die Idee dieser auf principielle Weise lebe". Verstehen wir unter der Kirche wesentlich die unter den Christen organisirte Gemeinschaft des Lebens in Gott, so kann ihre Idee auf's innigste in vielen leben, die darum doch keineswegs zur clerikalen Thätigkeit von Gott bestimmt sind.

Darin eben wird die rechte sittlich-religiöse Grundgesinnung sich gegenüber allen den verschiedenartigen Gebieten des Wirkens bewähren, daß einer für alle die Aufgaben, weil und sofern sie von Gott der Menschheit gestellt sind, ein offenes Herz hegt und gewissenhaft auf die göttlichen Weisungen achtet, durch welche ihm speciell die seinigen zugetheilt werden. Sie tritt ebenso dem geistlichen Hochmuth entgegen, mit welchem ein sonderlich „Frommer" seines besonderen Berufes für religiöses und kirchliches Wirken sich rühmen möchte, wie der Selbstüberhebung der Einen und der Ungenügsamkeit und Scheelsucht der Anderen, woran die weltlichen Berufskreise trotz allem Reden von Sittlichkeit und Humanität so reich zu sein pflegen.

Endlich bleibt auf jenen weltlichen Gebieten auch ein weithin erfolgreiches objectives Wirken solcher Arbeiter möglich, welche dem inneren Menschen nach noch schwach, ja gar verderbt sind. Ihre Leistungen behalten objectiven Werth auch für diejenigen, welche bei ihnen neben allem Reichtum an natürlichen Gaben, Fertigkeiten und intellectuellen und praktischen Errungenschaften den Mangel an wahrem eigenem persönlichen Werthe beklagen müssen. Das gilt von der Cultur weltlicher Wissenschaft und Kunst wie von den Arbeiten am materiellen Stoff. Und es gilt auch von der Herstellung und Leitung der socialen, rechtlichen und staatlichen Formen und Institute, in welchen und mit deren Hülfe die indi-

a) Ethik, 2. Aufl., Bd. II, S. 396.

viduellen und gemeinsamen Willensacte selbst sich äußerlich geordnet bewegen sollen. Wir haben schon anerkannt, daß und weshalb hierin die dem inneren Menschen nach niedriger Stehenden oft mehr als manche innerlich tiefer begründete, reine, bessere Persönlichkeiten leisten. Wir verkennen ferner nicht, welchen Gewinn auch derartige Leistungen mittelbar den höchsten Zwecken bringen, nämlich wie auch sie wenigstens indirect zur wahrhaften inneren Durchsittlichung der Menschheit beitragen, wenngleich mit ihnen immer zugleich die große Versuchung verbunden ist, daß der Mensch bei ihnen in eitelem Selbstgefühl über sie und im Genuß ihrer Früchte sich beruhige und den höheren Bedürfnissen seines Inneren sich verschließe. Das Ringen des Geistes nach Erhebung über das Materielle, das Streben nach Idealem überhaupt, das Sichüben der Persönlichkeit in Beherrschung und Bildung der eigenen Naturtriebe u. s. w. hilft, ob auch dabei noch wenig klare und tiefe Hingabe an's wahrhaft Unbedingte, Höchste, Göttliche statthat, doch schon mit dazu, den Bann einer sinnlichen Roheit und Stumpfheit, darunter bei Individuen und Geschlechtern vor allem eben auch jener „innere Mensch" gebunden liegt, zu lösen, den Boden auch für die Aufnahme des für jenen bestimmten Samens zu lockern und den Menschen auch für diejenige Selbstzucht, durch welche er dann in wahrhaft sittlicher Weise sich weiterbilden will, nach allen den Seiten des natürlichen Lebens hin geschickter zu machen. Für materielle Nothstände, welche auch für das innere sittliche Leben der Menschen so schwere Versuchungen und Hemmnisse mit sich zu führen pflegen, bleibt im großen Ganzen der Menschheit das Wirken reiner Menschenliebe immer auf die Mitthätigkeit, Mittel und Einsichten auch solcher Personen angewiesen, welche noch von ganz anderen Motiven bewußt oder unbewußt wenigstens mit bestimmt werden. Die rechtlichen und staatlichen Ordnungen wirken durch die Schranken, welche sie den Ausschreitungen eines selbstischen, sündhaften Willens setzen, und durch die äußere Sicherung, welche sie dem Auftreten der am inneren Wohl der Mitmenschen arbeitenden Liebe und der hiefür organisirten Kirchen gewähren, eben hiemit indirect auch für Anregung und Förderung des inneren Menschen selbst.

Die von uns behauptete Nothwendigkeit der sittlich-religiösen Grundlage aber wird durch dieses alles keineswegs aufgehoben.

Nicht bloß haben wir ohne sie, also ohne wahrhaft sittliche und von Gottes Geist und Willen beseelte Subjecte, noch kein wahres Reich der Sittlichkeit, noch kein Reich Gottes und müssen wol gar zusehen, wie die besten Gaben, Kräfte und Errungenschaften in den Dienst der Selbstsucht, wie die hochgebildeten Menschengeister in gemeine Sünde, ja niedrige Fleischlichkeit gerathen sind. Sondern mit jener Grundlage ist auch den objectiven Productionen selbst eine Basis entzogen, ohne welche sie zwar vermöge der anderen für sie wirksamen Factoren sich äußerlich ausbreiten, nimmermehr aber zu einer wahrhaft gesunden und dauerhaften Existenz und Entfaltung gelangen können. Macht doch selbst bei Arbeiten, die ganz nur durch die Natur und die inneren Normen des aus irgendwelchem Motiv vom Arbeiter übernommenen Objects bestimmt zu sein scheinen, wie bei der Beschäftigung mit rein theoretischen weltlichen Wissenschaften, unwillkürlich auch die innerste sittliche Richtung und Beschaffenheit des Arbeiters ihren Einfluß geltend, — läßt den selbstisch gerichteten Menschen auch bei jener Arbeit Interessen folgen, die mit dem Gegenstand an sich nichts zu thun haben, — läßt ihn in einer sonderlichen Würde und Hoheit des speciell von ihm erwählten Gebietes die eigene Ehre suchen und läßt ihn ebenso den lauteren Blick und die aufrichtige Achtung für das wirkliche und harmonische Verhältnis der verschiedenen Gebiete der Wahrheit und des Wirkens zu einander verlieren, wie es ihm in seinem persönlichen Verhalten zu den anderen Subjecten am Geiste der wahren Einheit und Liebe fehlt. Mächtig treten solche Einflüsse ohnedies da auf, wo es schon vermöge der Natur des zu cultivirenden Gebietes um ein Walten der Gefühle und der Phantasie und um eine genußreiche Befriedigung derselben sich handelt: so werden die talentvollsten und geschicktesten Producte künstlerischen Wirkens von einer in den Subjecten vorhandenen sittlichen Fäulnis mit durchdrungen. Zumeist endlich müssen, wo jene Grundlage schwindet, die objectiven geselligen und staatlichen Institutionen, welche das Zusammenleben und Zusammenwirken der wollenden Persönlichkeiten als solcher betreffen, unterhöhlt werden und zusammenbrechen.

Mögen sie auf der Basis noch so mächtiger natürlicher, selbstischer Interessen und realer Verhältnisse und Mächte mit noch so viel Scharfsinn und praktischem Tact aufgebaut sein: die selbstische Gesinnung der einen Glieder, welche sich im Besitze der überwiegenden Macht wissen, wird sie im eigenen Interesse misbrauchen, die der anderen, welche ihr Interesse und ihren persönlichen Werth darin nicht genügend anerkannt sehen, wird sie rücksichtslos zersprengen. Leichter noch werden sie sich erhalten, soweit bei Generationen und Völkern die Lebenskräfte überhaupt ermattet sind und eine stumpfe Unterwerfung unter das Ueberkommene statthat; so haben sie ja wirklich bei einem Volke fortbestanden, unter dessen Gliedern eine religionslose weltliche Sittlichkeit auch vor alten Zeiten schon gepredigt worden ist, — bei den Chinesen und den Jüngern des Philosophen Confuz! Sie werden, je lebendiger überhaupt noch ein Volk sich entwickelt, desto rascher jenem Geschicke verfallen.

Die wahre Sittlichkeit aber, die allein die rechte Grundlage abgibt, ist keine andere als diejenige, deren grundwesentliches Geeintsein mit der Religiosität wir in dem ersten Theile dieser Abhandlung erörtert haben.

Gern berufen wir uns eben hiefür auch auf das bestimmte Anerkenntnis Rothe's, wenngleich wir das Princip, auf welchem es ruht, in vielen Beziehungen bei ihm nicht klar aufgefaßt und durchgeführt finden konnten. „Die religiöse Seite an dem Moralischen“, sagt er, „und zwar eben sie als solche, erweist sich als den letzten Anker der moralischen Gemeinschaft überhaupt, als das eigentliche Fundament, auf dem sie ruht; die Frömmigkeit ist das letzte Fundament und der eigentliche Lebensmittelpunkt aller Sittlichkeit und aller sittlichen Gemeinschaft, mithin auch des Staates letzter Ankergrund und eigentliche Seele“ [a]). In Betreff des Wissens und der weltlichen Bildung verweisen wir wieder auf Krause [b]), — auf seine Klage über die Oberflächlichkeit eines Zeitalters, welches mit der Breite des Wissens alle Tiefe verloren zu haben scheine, so daß der Gedanke habe aufkommen können, die „Bildung“ sei

---

a) Ethik, 2. Aufl., Bd. II, S. 245; Bd. III, S. 1115.
b) a. a. O., S. 203.

dazu berufen, die Religion abzulösen. Mit Bezug auf alle die erwähnten Sphären gilt das Wort des Philosophen Ritter[a]): die Religion bilde in allen Geschäften des Lebens die Grundlage der Gesundheit.

Was die moderne Welt mit ihren Protesten wider falsche Frömmigkeit, mit ihrem Betonen der Sittlichkeit gegen dieselbe, mit ihrem Anspruch auf Recht und Würde der weltlich sittlichen Aufgaben Wahres meint, das alles glauben wir im Bisherigen gebührend anerkannt zu haben. Ist aber ihr eigener Grundmangel nicht der, daß sie über dem unruhigen Jagen nach weltlichen Errungenschaften und den damit verbundenen weltlichen Genüssen nicht bloß der tief innerlichen Beziehung auf Gott, sondern auch aller tieferen Selbstbesinnung, Selbstprüfung und Selbstzucht und eben hiemit auch der wahren Sittlichkeit verlustig zu gehen Gefahr läuft?

---

a) Die christliche Philosophie, Bd. II, S. 878.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Die Perikope vom cananäischen Weibe.

Von

Dr. phil. Johannes Gropp,
Pastor in Moorburg.

Die herkömmliche, an die Vulgata und die lutherische Uebersetzung sich anlehnende exegetische Auffassung und homiletische Verwerthung der Perikope vom cananäischen Weibe (Matth. 15, 21—28; Mark. 7, 24—30) und namentlich des Gespräches zwischen Jesus und der Frau (Matth. 15, 26. 27; Mark. 7, 27. 28) veranlaßt zu manigfachen gewichtigen Bedenken.

Man pflegt anzunehmen, daß Jesus entweder ernsthaft oder zum Schein (zur Beschämung seiner Jünger und zur Prüfung der Frau) „ex communi Judaeorum affectu" (Erasm.) geredet und, indem er nach der Weise der Juden diese mit Kindern im Hause Gottes, die Heiden mit Hunden verglichen, der Frau eine scharf abweisende Antwort gegeben; diese aber habe dann mit ihrem „Ja, Herr" in sein Urtheil eingestimmt und es sich gefallen lassen, als Heidin von ihm zu den Hunden gerechnet zu werden.

Daß man nun überhaupt auf die Meinung gekommen, Jesus habe selber seine Worte nicht ernsthaft gemeint, sondern nur, um seinen Jüngern zu zeigen, wie häßlich diese gemeine Rede des jüdischen Stolzes sei, und um die Frau zu prüfen, ob sie ihm wol

48—50; 5, 45). Und nach diesem Kriterium will er alle Völker richten, Juden wie Heiden (Matth. 5, 21—23; 25, 31 ff.). Wenn seine persönliche geschichtliche Sendung nur an das Volk Israel geht, so sieht er doch (wenn wir selbst von den johanneischen Schafen aus anderen Ställen, die zu der einen Herde unter dem einen Hirten gesammelt werden sollen, und von den lukanischen Samaritern absehen wollen, auch nach dem Zeugnis der ältesten Evangelien) schon viele von Morgen und von Abend kommen, die mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tische sitzen, weil ihr Glaube sie dazu befähigt, während die (geschichtlichen, nicht sittlichen) Söhne des Reichs ihres Unglaubens halber ausgeschlossen werden (Matth. 8, 10—12). Wenn er seine Jünger das Licht der Welt und das Salz der Erde nennt (Matth. 5, 13. 14) und ihnen vorauf sagt, was er ihnen in der Finsternis gesagt, würden sie im Lichte sagen, und was sie in's Ohr gehört, auf den Dächern predigen (Matth. 10, 27), so kann er damit doch schon bei seinen Lebzeiten nur auf eine Zeit hindeuten, wo das Evangelium der ganzen Welt verkündigt werden sollte, und an einen principiellen Ausschluß der Heiden nicht gedacht haben. Auch der Name Menschensohn, den er sich beilegt, scheint uns das zu beweisen. Denn nach unserer Auffassung (die hier nicht weiter begründet werden kann) liegt beides darin: einmal das rein Menschliche, nicht particular Jüdische seines Wesens und seiner definitiven Bestimmung als Messias und sodann, daß er allein unter den Menschen auf das Prädicat Mensch in vollem wahren Sinne Anspruch machen kann, auf den darum die anderen (aber wieder Juden wie Heiden gleicherweise) angewiesen sind, um vollkommen wahre Menschen zu werden.

Ist so die gangbare Auffassung mit dem Charakter und der sonst bezeugten Anschauung Jesu nicht vereinbar, so dürfte er auch schwerlich, wie er es thut, die Frau als Muster eines großen Glaubens aufgestellt haben, wenn ihr *ναὶ κύριε* heißen sollte: „Ja, Herr, ich gehöre als Heidin zu den Hunden und will auch gar nicht mehr sein, gar nicht die Ehre, zu den Kindern, den Israeliten, zu gehören, beanspruchen“, und sie so willig, um mit Gerok zu reden, „sich selbst, ihr ganzes Volk, ihr armes krankes Kind

und ihre Väter in den Gräbern hätte beschimpfen" lassen. Für das gesunde und wahrlich auch für das gesunde christliche Gefühl hätte vielmehr diese wirklich hündische Herabwürdigung vor Jesus als Juden, damit er ihr nur ihre Bitte gewähre, etwas entschieden Verletzendes und könnte uns nicht zur Nachahmung zugemuthet werden. Und hier ist denn auch vornehmlich der Punkt, wo die erbauliche Verwendung zu gerechten Anstößen und Bedenken Anlaß gibt. In der That pflegt auf Grund dieser Stelle die Demut des Christenglaubens in wenig angemessener Weise geschildert zu werden, indem zu gleicher Zeit aus dem „Ja, Herr" ein Sünderbekenntnis gemacht wird, das ja doch nach dem ursprünglichen Sinn der Erzählung gar nicht darin liegt. Es ist ja doch das keineswegs christliche Demut, sich als Hund zu fühlen und einzugestehen, selbst nicht Gott gegenüber. Nicht als Hunde stellt Jesus auch die Sünder hin, sondern als abgefallene, verlorene Kinder, die aber in ihrer Verlorenheit doch noch das Andenken an ihre Heimat und das Bewußtsein ihrer früheren Stellung und wahren Würde und Bestimmung behalten haben und eben darum auch noch umkehren und zum Vater zurückgeführt werden können. Auch will der heimkehrende und seine Sünden bekennende verlorene Sohn den Vater ja nicht bitten: Laß mich deinen Hund sein, sondern: Mache mich wie einen deiner Tagelöhner. Wol verlangt Christensinn, daß der Stolz, die Selbstgerechtigkeit, die Meinung, der göttlichen Gabe werth zu sein und sie fordern zu dürfen, vernichtet und alles, was man empfängt, als Gabe der göttlichen Barmherzigkeit und Treue anerkannt werde, keineswegs aber eine Vernichtung des wahren menschlichen Ehrgefühls, welches vielmehr als Keim, Möglichkeit und Anknüpfung der Besserung auch im Sünder zu wecken und zu stärken ist. Unsere homiletische und asketische Literatur bezeugt, daß in der That hier die lutherische Uebersetzung zu vielen ungesunden, mit Recht verletzenden Ausschreitungen verleitet hat[a]).

---

a) Wer sollte es z. B. nicht bedauern, unter den Liedern von Paul Gerhard unter dem Titel: Wahre Erniedrigung seiner selbst, nach dem lateinischen Gedicht von Nathan Chyträus: Sum canis indignus, fateor, das zu finden, welches anhebt: „Herr, ich will gar gerne bleiben, wie ich bin, dein armer Hund"?

wirklich zutraue, daß auch er so denke, wie die übrigen Juden, sie in den Mund genommen[a]), ist ein Beweis dafür, daß man an diesen Worten, nach der herkömmlichen Weise verstanden, im Munde Jesu Anstoß genommen hat. Denn der Text selbst führt in seinem Zusammenhang durch nichts auf diese Annahme, widerspricht derselben vielmehr entschieden. Nicht nur, daß diese an die Frau gerichteten Worte offenbar dasselbe ausdrücken sollen, was Jesus zuvor zu seinen Jüngern gesagt: *οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ*, und letztere, die ja für die Heidin gebeten, hier zu dieser Beschämung gar keine Veranlassung gegeben haben: auch die Antwort der Frau widerlegt diese Auffassung auf das bestimmteste. Sie antwortet ja nicht, wie sie danach hätte antworten müssen: „O Herr, das meinst du nicht so; ich habe einen besseren Glauben zu deinem Herzen", sondern sie stimmt zu und läßt die Vergleichung völlig gelten: „Ja wol, es ist so, wie du sagst"; nur daß sie meint, eben das spreche zu ihren Gunsten statt zu ihrem Nachtheil. Auch wäre offenbar mit dieser Ausflucht wenig geholfen; denn der Anstoß wäre doch nicht beseitigt. Daß Jesus auch nur zum Schein eine von ihm verworfene Anschauung gebilligt und ein Schmähwort in den Mund genommen, ist nicht mit seiner sonstigen Handlungsweise und schwerlich auch mit seinem Charakter vereinbar.

Noch weniger freilich, daß er das im Ernst gethan. Scharfe Worte wol, aber doch nie eigentliche Schelt- und Schmähworte sind über seine Lippen gegangen[b]). Vielmehr ist ja gerade das der Ein-

---

a) Man vergleiche die verwandte Ansicht Lavaters, Vermächtnis an seine Freunde, S. 42. Schriften, herausgegeben von Orelli, Theil VIII, S. 312. 313.

b) Etwas ganz anderes ist's offenbar, wenn Jesus ganz allgemein spricht: Ihr sollt das Heilige nicht den Hunden geben und eure Perlen nicht vor die Säue werfen (Matth. 7, 6), als wenn er einer bestimmten Person in directer Anrede das Prädicat Hund beilegt, und gar einer Person, von der weiter gar nichts Böses bekannt ist, nur deswegen, weil sie eine Heidin ist. Gerok, Evangelien-Predigten, S. 285, sagt: „Mit diesem harten Worte stößt Er nicht nur sie von Sich, die flehend vor Seinen Füßen liegt, nein, mit diesem Worte beschimpft Er ihr ganzes Volk, ihr armes

druck seiner Jünger gewesen, daß er auch da nicht wieder schalt, da er gescholten ward. Aber, sehen wir selbst von der verletzenden Form ab: auch die dieser Redeweise zu Grunde liegende Anschauung von dem Verhältnis zwischen Juden und Heiden dürfte schwerlich Jesu zugeschrieben werden. Wenn er auch erklärt, seine Sendung beschränke sich auf die verlorenen Schafe vom Hause Israel, und ebenso seinen Jüngern, als er sie bei seinen Lebzeiten ausschickte, gebot, nur zu diesen zu gehen, die Straßen der Heiden und die Städte der Samariter aber zu meiden (Matth. 10, 5. 6), so ist damit doch keineswegs gesagt, daß nach seiner Meinung die Heiden als solche, ihrer Nationalität und geschichtlichen Stellung halber, auf einer tieferen sittlichen Stufe ständen als die Juden oder „als unreine Menschen“ [a]) von den Segnungen des Himmelreichs ausgeschlossen seien. Vielmehr kennt Jesus nur einen sittlichen Unterschied zwischen den Menschen: nicht nach der Nationalität, auch nicht nach dem Verhältnis zur alttestamentlichen Offenbarung, sondern nach der Verfassung des Herzens [b]). Er unterscheidet die guten Bäume, die gute Früchte bringen, von den faulen Bäumen, die faule Früchte bringen (Matth. 12, 33); solche, die den Willen seines Vaters im Himmel thun und darum Söhne Gottes und seine Brüder und Schwestern sind, und solche, die das nicht thun (Matth. 12,

---

krankes Kind daheim, ihre Väter selbst in ihren Gräbern.“ Nach der gebräuchlichen Auffassung sehr richtig; wer aber kann das im Ernst in „Seinem“ Munde ertragen? Auch die geistvolle und psychologisch feine Art, in welcher Holtzmann (Predigten, gehalten im akademischen Gottesdienst zu Heidelberg, S. 99 ff.) „dies in seiner härtesten Bedeutung so unmisverständliche Wort, an dem nichts zu mildern sei“, zu rechtfertigen sucht, wird doch nicht überzeugen können, wenn man bedenkt, daß die Frau ja doch nicht „um ihres (scheinbaren) unverschämten Geilens willen“, womit sie auf den Herrn und sein Bedürfnis nach Ruhe und Erholung gar keine Rücksicht zu nehmen scheint (dies Geilen kommt ja auch bei Israeliten vor und wird da nicht getadelt, Mark. 1, 32 ff.; 2, 1 ff. Luk. 18, 38 ff.), sondern als Heidin so „hart“ angeredet wird.

a) So auch noch Wittichen, Die Idee des Menschen, S. 109 mit Berufung auf unsere Stelle.

b) Vgl. Wittichen a. a. O., S. 89 ff.

48—50; 5, 45). Und nach diesem Kriterium will er alle Völker richten, Juden wie Heiden (Matth. 5, 21—23; 25, 31 ff.). Wenn seine persönliche geschichtliche Sendung nur an das Volk Israel geht, so sieht er doch (wenn wir selbst von den johanneischen Schafen aus anderen Ställen, die zu der einen Herde unter dem einen Hirten gesammelt werden sollen, und von den lukanischen Samaritern absehen wollen, auch nach dem Zeugnis der ältesten Evangelien) schon viele von Morgen und von Abend kommen, die mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tische sitzen, weil ihr Glaube sie dazu befähigt, während die (geschichtlichen, nicht sittlichen) Söhne des Reichs ihres Unglaubens halber ausgeschlossen werden (Matth. 8, 10—12). Wenn er seine Jünger das Licht der Welt und das Salz der Erde nennt (Matth. 5, 13. 14) und ihnen vorauf sagt, was er ihnen in der Finsternis gesagt, würden sie im Lichte sagen, und was sie in's Ohr gehört, auf den Dächern predigen (Matth. 10, 27), so kann er damit doch schon bei seinen Lebzeiten nur auf eine Zeit hindeuten, wo das Evangelium der ganzen Welt verkündigt werden sollte, und an einen principiellen Ausschluß der Heiden nicht gedacht haben. Auch der Name Menschensohn, den er sich beilegt, scheint uns das zu beweisen. Denn nach unserer Auffassung (die hier nicht weiter begründet werden kann) liegt beides darin: einmal das rein Menschliche, nicht particular Jüdische seines Wesens und seiner definitiven Bestimmung als Messias und sodann, daß er allein unter den Menschen auf das Prädicat Mensch in vollem wahren Sinne Anspruch machen kann, auf den darum die anderen (aber wieder Juden wie Heiden gleicherweise) angewiesen sind, um vollkommen wahre Menschen zu werden.

Ist so die gangbare Auffassung mit dem Charakter und der sonst bezeugten Anschauung Jesu nicht vereinbar, so dürfte er auch schwerlich, wie er es thut, die Frau als Muster eines großen Glaubens aufgestellt haben, wenn ihr *ναὶ κύριε* heißen sollte: „Ja, Herr, ich gehöre als Heidin zu den Hunden und will auch gar nicht mehr sein, gar nicht die Ehre, zu den Kindern, den Israeliten, zu gehören, beanspruchen", und sie so willig, um mit Gerok zu reden, „sich selbst, ihr ganzes Volk, ihr armes krankes Kind

und ihre Väter in den Gräbern hätte beschimpfen" lassen. Für das gesunde und wahrlich auch für das gesunde christliche Gefühl hätte vielmehr diese wirklich hündische Herabwürdigung vor Jesus als Juden, damit er ihr nur ihre Bitte gewähre, etwas entschieden Verletzendes und könnte uns nicht zur Nachahmung zugemuthet werden. Und hier ist denn auch vornehmlich der Punkt, wo die erbauliche Verwendung zu gerechten Anstößen und Bedenken Anlaß gibt. In der That pflegt auf Grund dieser Stelle die Demut des Christenglaubens in wenig angemessener Weise geschildert zu werden, indem zu gleicher Zeit aus dem „Ja, Herr" ein Sünderbekenntnis gemacht wird, das ja doch nach dem ursprünglichen Sinn der Erzählung gar nicht darin liegt. Es ist ja doch das keineswegs christliche Demut, sich als Hund zu fühlen und einzugestehen, selbst nicht Gott gegenüber. Nicht als Hunde stellt Jesus auch die Sünder hin, sondern als abgefallene, verlorene Kinder, die aber in ihrer Verlorenheit doch noch das Andenken an ihre Heimat und das Bewußtsein ihrer früheren Stellung und wahren Würde und Bestimmung behalten haben und eben darum auch noch umkehren und zum Vater zurückgeführt werden können. Auch will der heimkehrende und seine Sünden bekennende verlorene Sohn den Vater ja nicht bitten: Laß mich deinen Hund sein, sondern: Mache mich wie einen deiner Tagelöhner. Wol verlangt Christensinn, daß der Stolz, die Selbstgerechtigkeit, die Meinung, der göttlichen Gabe werth zu sein und sie fordern zu dürfen, vernichtet und alles, was man empfängt, als Gabe der göttlichen Barmherzigkeit und Treue anerkannt werde, keineswegs aber eine Vernichtung des wahren menschlichen Ehrgefühls, welches vielmehr als Keim, Möglichkeit und Anknüpfung der Besserung auch im Sünder zu wecken und zu stärken ist. Unsere homiletische und asketische Literatur bezeugt, daß in der That hier die lutherische Uebersetzung zu vielen ungesunden, mit Recht verletzenden Ausschreitungen verleitet hat[a]).

a) Wer sollte es z. B. nicht bedauern, unter den Liedern von Paul Gerhard unter dem Titel: Wahre Erniedrigung seiner selbst, nach dem lateinischen Gedicht von Nathan Chyträus: Sum canis indignus, fateor, das zu finden, welches anhebt: „Herr, ich will gar gerne bleiben, wie ich bin, dein armer Hund"?

Diese Beobachtung muß uns wol zu einer erneuten Prüfung treiben und uns die Frage wichtig erscheinen lassen, ob der fast allgemein angenommene Sinn wirklich der wahre Sinn der fraglichen Worte sei. Zuvörderst dürfte sich nun schon die Grundvoraussetzung der ganzen Auffassung, daß nämlich zur Zeit Christi die Juden die Heiden in verächtlichem Sinne Hunde zu nennen die Gewohnheit gehabt, anfechten lassen. Aus dem Alten und Neuen Testament läßt sich dies nicht nachweisen, und die Belege dieser Behauptung, auf welche in den Commentaren verwiesen zu werden pflegt, sind, soweit wir sie zu vergleichen im Stande waren, keineswegs zwingend. Wetstein führt zu unserer Stelle einige Citate aus dem Talmud an, welche, wenn überhaupt etwas, doch für die Volkssitte zur Zeit Christi nichts beweisen können (und darauf käme es doch eigentlich an, daß es in dieser gang und gebe gewesen wäre); Eisenmenger (Entdecktes Judentum, S. 713) aber sucht gar den Nachweis zu führen, daß unter vielen anderen Schimpfnamen (er führt diesen als den 38sten auf!) auch der der Hunde von den Juden den Christen beigelegt würde; weswegen dieses Citat füglich fortan aus den Commentaren zu dieser Stelle verschwinden könnte.

Auf jeden Fall aber können wir für unseren Fall diese Frage ruhig dahingestellt sein lassen. Hätte diese Redeweise selbst stattgefunden, so kann sie für uns zur Erklärung unserer Stelle gar nicht in Betracht kommen; denn Jesus braucht nicht das Wort *κύων*, das allerdings unter allen Umständen, auf Menschen bezogen, eine ehrenrührige, beschimpfende Nebenbedeutung hat, sondern das Deminutiv *κυνάριον*, welches die Vulgata und Luther ungenauerweise erst an zweiter Stelle wiedergegeben haben. In der That dürfte sich uns, wenn wir hierauf weiter reflectiren, nicht nur eine Milderung — (wie schon manche gesehen[a]) —, sondern eine sehr wesentliche

---

a) Von Exegeten z. B. Arnoldi und Lange; von Homileten Rothe, welcher überhaupt, von seinem christlichen Gefühl geleitet, in der geist- und gemüthvollen Behandlung dieser Perikope (der Glaubenskampf Jesu und der Cananiterin, im ersten Bande der von Schenkel herausgegebenen Predigten), der richtigen Auffassung am nächsten gekommen ist, wiewol

Modification des Sinnes ergeben; denn κύων ist ein Schelt- oder doch ein scharf tadelndes Wort und bezeichnet einen unreinen, unverschämten Menschen (Matth. 7, 6. Phil. 3, 2), κυνάριον dagegen ist ein Schmeichelwort, wie ja in allen Sprachen Deminutivformen von Thiernamen in liebkosender Weise Menschen, und namentlich kleinen Kindern, beigelegt werden. Und solchen (τέκνοις) werden hier die κυνάρια gegenüber gestellt. Man hat auch bei den „Kindern" der lutherischen Uebersetzung viel zu sehr an die Kinder des Gottesreiches oder an die Kinder Gottes (an die υἱοὶ τῆς βασιλείας oder an die johanneischen τέκνα θεοῦ) gedacht; τέκνα ist hier vielmehr ohne alle solche nähere Beziehung zu denken, es bedeutet nichts weiter als: kleine Kinder, die ja auch bei uns sprüchwörtlich mit kleinen Hunden zusammengestellt und verglichen werden.

So, sehen wir, rücken sich die Glieder des Gegensatzes viel näher, und die vorausgesetzte Situation wird eine viel denkbarere und der Situation, in welcher sich Jesus der Heidin gegenüber befindet, entsprechendere. κυνάρια sind Stubenhündchen, welche beim Essen unter dem Tische liegen, welche, wie das die Art gerade kleiner Hunde ist, an ihren Herren aufspringen (Xen. Cyrop. VIII, 4. 20), sich an sie heranschmeicheln und von ihnen verzogen werden, deren dringender Forderung das Herz schwacher Menschen nicht widerstehen kann, und die oft auch anhänglicher und dankbarer für ihnen erwiesene Freundlichkeit sind als die Kinder. Und es kommt ja wirklich vor, daß der Menschen Herz an solche Lieblingsthiere so attachirt wird, daß sie, um ihnen etwas zuzuwenden, die ihrer Pflege befohlenen Menschen darüber darben lassen. Mit solch einem sich anschmeichelnden Hündchen, dem man schwer etwas abschlagen kann, vergleicht Jesus die ihm flehend zu Füßen liegende und sich an sein Herz anschmeichelnde Heidin, mit solchen Hündlein die ihm entgegenkommenden und dankbaren Heiden überhaupt, sich selbst aber, wenn er ihrer Bitte willfahren und darüber die von Gott seiner Pflege befohlenen Israeliten vernachläßigen würde,

---

freilich auch er in Jesu Munde „die strenge Sprache des Gesetzes" findet, „die dem Heiligen und Schuldlosen allerdings anstand", und die Frau sagen läßt: „Ich will nichts anderes als ein Hund sein."

mit einem Schaffner, der das vom Hausherrn für die Kindlein empfangene Brod (etwa weil diese eigensinnig es nicht nehmen wollen) den ihm schmeichelnden und anhänglichen Hündchen gibt. Das ist nicht erlaubt (οὐκ ἔξεστιν nach der bestbezeugten Lesart bei Matthäus); das ziemt sich nicht (οὐκ ἔστι καλόν bei Markus): das darf er nicht, so sehr sein menschliches Herz ihn auch dazu treiben mag. Diese Vergleichung hat also so wenig etwas Verletzendes für die Frau, wie es das für die Juden hat, wenn Jesus sie mit den verlorenen Schafen vom Hause Israel vergleicht: und bedenken wir noch dazu, daß die Worte ganz danach aussehen, sprüchwörtliche zu sein, so fällt vollends alles auch nur denkbare Ehrenrührige fort. Im Gegentheil: bei Licht besehen, fällt der Vergleich eher zu Gunsten als zum Nachtheil der Heiden aus. Denn diesen andrängenden zuversichtlichen Glauben, diese Anhänglichkeit und Dankbarkeit vermißte Jesus ja eben bei den Kindern seines Volks. Und auf der anderen Seite liegt der Unterschied zwischen den Kindlein und den Hündlein nicht in der höheren sittlichen Stufe, auf der sie stehen (wovon ja in der That bei kleinen Kindern noch gar nicht die Rede sein kann), und in der größeren Würdigkeit für das Himmelreich, sondern in der größeren Nähe der Verpflichtung für Jesus. Erweist er den Juden seine Wohlthaten, so folgt er seiner göttlichen Sendung, welche ihm für sein irdisches Leben diese Schranke zieht: in Israel soll er sein Werk vollenden, zu Jerusalem sein Geschick erfüllen (die Israeliten sollen zuerst satt werden, Markus). Darum darf er dem verlockenden, schmeichelnden Ruf der Heiden nicht folgen (οὐκ ἔξεστι).

Wir müssen uns Jesus mit solchen Gedanken beschäftigt denken, als er über oder auf die Grenze gieng, um sich, vor den Nachstellungen der Juden sicher, in Ruhe mit den Seinen zum letzten Gange zu sammeln[a]). Gewiß trat ihm der Gedanke mehr als einmal nahe, die anscheinend vergebliche Arbeit an den tauben Ohren und verstockten Herzen seines Volks aufzugeben und, wie das vierte Evangelium sagt (Joh. 7, 35), unter die Griechen zu

a) Vergleiche über diesen geschichtlichen Zusammenhang Ewald, Synoptische Evangelien, S. 262 ff. und Lange, Bibelwerk, zu unserer Stelle.

die Griechen zu lehren, von deren Glauben er ja schon
erfreuliche Proben gesehen. Aber er wies diesen Ge=
n sich, um dem Wink seines himmlischen Vaters zu folgen.
ichnet Markus die Situation gewiß richtig, wenn er sagt:
n ein Haus und wollte niemand seine Anwesenheit er=
sen. Er wollte offenbar zu keinem Zeichen veranlaßt
n nicht tiefer in das heidnische Land hineingezogen und
demselben festgehalten zu werden, als er durfte. Wir
ehmen, daß auf den Hülferuf der Frau im Widerstreit
Vorsatz sich sofort eine Stimme für sie in seinem Herzen
arum schwieg er, die Entscheidung seines himmlischen
wartend; darum die Antwort an die Jünger, aber keine
rau. Als sie nun aber flehend sich zu seinen Füßen
gibt er ihr diese Antwort, welche ganz seine augenblick=
anken ausdrückt und so wenig eine harte Abweisung ist,
lmehr die Geneigtheit seines Herzens zu helfen, der zu
n nur durch seinen Beruf verwehrt sei, dem Glauben
genug ausspricht. Darauf hat denn nun die Erwide=
Cananäerin völlig ihre Stelle: die Mutterliebe, die Noth,
e machen sie scharfsinnig und witzig. Sie antwortet mit
chen sprüchwörtlichen*) Wendung, welche in der That auf
önlichen Fall besser paßt, als die, welche Jesus, von
ren Erwägungen geleitet, gebraucht hatte. *Ναὶ κύριε*
nicht: Ja, Herr, ich bin ein Hund, sondern: Allerdings;
, das darfst du auch nicht, und das ziemt sich nicht; das
auch nicht und brauche es zum Glück nicht zu begehren;
das ist ja wahr (*καὶ γάρ*), daß die Hündchen von den
ssen, die von ihrer Herren Tische fallen. Und das ist
Ich will ja nicht, daß du den Kindlein das Brod
llst; ich bitte ja nur, daß von dem Ueberfluß deiner
Brocken, der für die Kindchen doch verloren ist (da ja
en Augenblick doch nicht in Israel wirken konnte), mir
Grenze zufalle. Damit ist denn Jesus wirklich in seiner
ede gefangen. Wen der Vater durch einen so großen

---

tr. Vita Apollon. I, 19. Vgl. Paulus zu unserer Stelle.

Glauben ihm zugewiesen, kann er nicht abweisen. Die Frau gehör durch ihren Sieg über den Herrn zu dem wahren geistigen Israe das hier schon die sonst nothwendigen irdischen Schranken mensc lichen Berufs und geschichtlichen Werdens durchbricht.

Durch diese Richtigstellung des Sinnes ist, wie man sieht, au für die richtige homiletische Verwendung nichts verloren, sonde nur gewonnen. Daß die Frau nichts zu fordern, sondern nur bitten hat und sich an die Güte des Herrn wendet, bleibt völ bestehen. Nur das wirklich Verletzende dabei fällt weg. Sta einer herzlosen Antwort Jesu haben wir eine solche, in der se Herz sich nicht verleugnet. Und noch diese Nutzanwendung dürf gewonnen sein, daß man von Gott nichts bitten und begehren so was dem Bittenden selbst zum Vortheil, anderen aber zum Schad gereichen und in den weisen Gang der göttlichen Weltregierun störend eingreifen würde, ja, auch daß man den durch diesen (ze weilig) Bevorzugten jenen Vorzug nicht soll neiden und entreiß wollen, wenn es auch andererseits dem beharrlichen Glauben geling ohne Schädigung letzterer in diesen Weltgang etwas einzufüge was anfangs nicht in denselben hineinzupassen schien.

2.

Ertrag

von

...rfs Nachbildung der alexandrinischen Handschrift des Clemens von Rom.

Von

Dr. J. C. M. Laurent in Neuendettelsau.

...Tischendorfs mühevoller Nachbildung des Codex Alexan-
...ekanntlich der einzigen Quelle des einzigen echten Werkes,
...Clemens von Rom erhalten ist) beginnt für die Kritik
...chriftstellers eine neue Epoche, und eine neue Ausgabe
...ist wissenschaftlich Pflicht und Bedürfnis. Eine solche
...n, unternehme ich hiemit.

... II, p. 54 Hefele; p. 6, 5 Hilgenfeld. *ἀμνησίκακοι.*]
...te man bisher in der Handschrift *αναμνησικακοι* lesen
... und ließ sich dadurch zu Conjecturen verleiten. Jetzt
...ren wir von Tischendorf, im Codex Alexandrinus stehe
...*ιαμνησικακοι* zu lesen, und geben nun gerne zu, daß
... eine ungehörige Verdoppelung ist, die, wie so manche
...em träumenden Schreiber zur Last fällt. Vgl. Append.
...III u. XVIII.

...V, p. 60 Hefele; p. 9, 3 Hilgenfeld. Hier las zuerst
...*ραβεῖον ἀπέσχεν*, dem Sinne nach genügend; denn wie
...*ὸν ἀπέχειν* sagen kann, so wird man auch *βραβεῖον*
... sagen können. Jedenfalls war dem Sinne nach *ἀπέσχεν*
..., als das von Wotton aufgebrachte und von allen
...ern weiter überlieferte *ὑπεῖχεν*. Denn *βραβεῖον* heißt
...ch alle zugeben — hier, wie Phil. 3, 14, Kampfpreis,
... paßt dazu das sustinuit? Aber selbst wenn's paßte,

wäre es doch hier nicht aufzunehmen. Denn Tischendorf hat jetz gefunden, daß das fragliche Wort nicht, wie man bisher meinte, auf ζεν, sondern auf ξεν endete. Nach seinem Zeugnis (Append p. XVIII u. p. 32. col. II, v. 11. 12) ist nach dem Wort βραβιον, welches die 11. Zeile schließt, „membrana absciss neque literae quae sequebatur vestigium superest; ξ ver versu XII sequitur“. Demnach, meine ich, müssen wir lesen [ἀπέδει]ξεν. Für das απεδει ist nach βραβιον Z. 11 Pla genug. Daß aber βραβεῖον ἀπέδειξεν heiße: er wies de Kampfpreis auf, bedarf keines Beweises. —

Noch aber könnte man darauf hinweisen, daß doch Wotto der noch einmal den Codex selbst verglich, zu Anfang des frag lichen Wortes noch ein υ gesehen habe; ein υ, welches jetzt, vie leicht im Laufe der Zeit verwittert, selbst dem Auge Tischendor nicht mehr wahrnehmbar sei, wie derselbe auch von dem μ [νομ]ίζομεν, welches Jacobson noch halb gesehen zu haben ve sichert, nichts mehr berichtet. Wäre das der Fall, so müßte m freilich eine andere Auskunft suchen, und die wäre gefunden, we man nicht ἀπέδειξεν schriebe, sondern ὑπέδειξεν. Das hie Paulus wies den Kampfpreis als ein ὑποδειγμ auf. Ὑποδεῖγμα sagt Clemens gern. Endgültig zu entscheid ist jedenfalls diese letztere Frage nicht mehr.

Kap. V, p. 60 Hefele; p. 9, 7 Hilgenfeld. Die wichtig und am meisten behandelte Stelle unseres Schriftstellers bild jedenfalls die vielbesprochenen Worte: καὶ ἐπὶ τὸ τέρμα τ δύσεως. Sie ist so wichtig, daß ich schon vor Jahren ein nach London reisenden Freund, Herrn Dr. Eugen Petersen, b im Codex selbst nachzusehen, ob das καὶ ἐπὶ wirklich, wie Juni es hat, unvollständig, nur durch Conjectur zu ergänzen sei. antwortete am 14. März 1862: das καὶ ἐπὶ sei vollstän und keine Lücke da. So hatte es auch schon Wotton drucken lass Und so begriff man denn freilich nicht, wie Wieseler und Rud noch so lange nachher darauf verfallen konnten, das ἐπὶ du Conjecturen zu entstellen. Jetzt zeigt Tischendorfs Abdruck p. c. II, v. 17 am Ende der Zeile deutlich das και επι mit etw kleineren Lettern, und Tischendorf sagt p. XVIII: Litterae κ

dubitationis habent. Ueberdies aber gibt Tischendorf
des Append. cod. sogar ein Facsimile der berühmten
Damit ist diese Frage erledigt; würde nur auch die tra-
Exegese der Stelle endlich allgemein anerkannt! Ich er-
noch einmal für die Beziehung des Wortes *τέρμα* auf
und folglich in Uebereinstimmung mit Röm. 15, 24 u. 28
auf die schlagende Stelle, welche Wotton citirt: *τὰ δὲ*
κεῖται κατὰ τὸ τῆς Εὐρώπης τέρμα. (Philostratos,
Apollonios von Tyana, § 3.) Auch vgl. man P. Pius
ms: Die Kirchengeschichte von Spanien, wo sehr viele
für St. Pauli Wirksamkeit in Spanien gesammelt sind.
VII, p. 62 Hefele; p. 10, 3 Hilgenfeld. Zu der Lücke
. . *σεως* bemerkt Tischendorf: Versu I (p. 33) *αγιας κλη*
patio aptae sunt, fortasse etiam *τελειω*, ita quidem
sserit *της* pagina 32 exeunte. Daraus folgt, daß
Conjectur *τῆς ἀθλήσεως*, welche außer dem *τῆς* nur
taben liefert, zu schmal ist. Auch das [*τελειώ*]*σεως*
sich dem Sinne nach zu wenig, um seine sechs statt acht
zuzulassen. So langen wir denn bei der alten Con-
ἁγίας κλήσεως an. Aber auch die ist wegen des
rachtens gar matten Beiworts *ἁγίας* nur theilweise
So schlage ich denn vor zu lesen: *τηςτουθ̄ῡκλησεως* =
θεοῦ κλήσεως ἡμῶν. *τουθ̄ῡ* steht, wie wir jetzt im
en, immer statt *τοῦ θεοῦ*. Der Gedanke ist klar genug,
sich auch im 2. Briefe Cap. X in clementinischer Ge-
ausgedrückt. Das *τοῦ θεοῦ* stützt sich auf Stellen
11, 29. Phil. 3, 14.
VII, p. 62 Hef.; p. 10, 3 Hilg. Zu dem defecten
μεν bemerkt Tischendorf p. XVIII: Secundo versu
βλεπω (et quidem *B* extra lineam posito ex usu
non satis est ad explendum spatium. Also genügt
μεν nicht. Vielleicht ist *ἐπισκοπεύω*] *μεν* zu lesen,
rade neun Punkte deckt. Das Verbum *ἐπισκοπεύω* ist

VII, p. 62 Hef.; p. 10, 4 Hilg. *τερπνὸν* [*καὶ προ*]*σ-*
— Dazu Tischendorf: Versu III (p. 33) non tam

και προ quam *και τι προ* supplendum est. Die vorhanden Lücke räth er also zu lesen: *καὶ τί τερπνὸν* [*καὶ τί προ*]*σδεκτὸ*

Kap. VII, p. 62 Hef.; p. 10, 6 Hilg. *τῷ Θεῷ*[*πατρ*] *αὐτοῦ*. — Das nach Tischendorfs Wahrnehmung noch sichtbare bestätigt Bleeks Conjectur *πατρί*.

Kap. XII, p. 70 Hef.; p. 14, 14 Hilg. *καὶ ὁ τρόμος*. — So, nicht bloß *καὶ τρόμος* ist zu lesen; denn Tischendorf sag Littera *o* exeunte versu satis apparet ut non dubium s *και ο τρομος* post *φοβος* scriptum fuisse.

Kap. XII, p. 70 Hef.; p. 14, 19 Hilg. *ὑπὸ τὸ τέγ σου*. — Dazu bemerkt Tischendorf: Scriptor ineptissime erra *υποτοτοεγος* pro *ὑπὸ τὸ στέγος* vel *τέγος* scribens. Ceteru sequitur *σου*, non *ου*. Damit fällt also Hilgenfelds schon sich wenig anmuthende Conjectur *οὗ* statt *σου* hin, und was d Wort *στέγος* oder *τέγος* anlangt, so zweifle ich nicht, daß d Schreiber hier, wie so oft, z. B. oben Cap. II bei *αμαμνησικακο* eine Silbe irrtümlich zweimal hingeschrieben hat. Also *υποτ τοεγοςσου* gibt: *ὑπὸ τὸ τέγος σου*.

Kap. XIII, p. 72 Hef.; p. 16, 4 Hilg. Nach *στηρίξωμ ἑαυτοὺς* folgt besser *εἰς τὸ πορεύεσθαι* als *πρὸς τὸ πορεύε σθαι*. So pflegt Clemens von Rom zu schreiben: vgl. c. XI XXXIV, XLIII. Al. Buttmann, Grammatik des N. Testam S. 227, 10. Tischendorf vermuthet dasselbe.

Kap. XIII, p. 72 Hef.; p. 16, 7 Hilg. bestätigt Tischendor Abdruck dadurch, daß er *υχιον* hat, die Conjectur *ἡσύχιον*.

Kap. XVIII, p. 78 Hef.; p. 22, 5 Hilg. *οἰκτειρμῶ* So, nicht *οἰκτιρμῶν*, vermuthe ich, ist zu schreiben, weil im Co Alex. nach Tischendorf immer *οἰκτειρμός* geschrieben und *οἰ τείρω* das Stammverbum ist. So z. B. Cap. XXIII, LV Dagegen spricht nicht, daß der Schreiber sehr oft und häufige als man es bisher wußte, *αι* und *ε*, *ει* und *ι* verwechselt: in d Schreibung *οἰκτειρμων* ist er consequent.

Kap. XX, p. 82 Hef.; p. 25, 8 Hilg. Tischendorfs Abdru hat p. 37, col. II, v. 34 u. 35: *εν ομονοια και ειρη ποιουνται*.

Kap. XXIV, p. 88 Hef.; p. 29, 9 Hilg. ist nach Tische

gnis zu lesen: *ἀνίσταται ἡ ἡμέρα, ἡ ἡμέρα ἄπεισιν.*
nd. p. XIX, 1.
XXIV, p. 88 Hef.; p. 29, 10 Hilg. Der Raum vor
του erfordert nach Tischendorf p. 39, c. I, v. 2 acht
. Schon darum genügt das *κόκκου* nicht, welches man
ρος liest. Und was ist *σπόρος κόκκου*? *Κόκκος* allein
n Saatkern, erst durch Beisetzung von *σίτου, σινάπεως*
wie das Joh. 12, 24. 1 Kor. 15, 37. Matth. 13, 31;
schieht, wird näher bestimmt, von welcher Art von Samen
ist. Hier aber muß offenbar der Getreidesamen be-
erden. Demnach ist ohne Zweifel zu lesen: *ὁ σπόρος*
Nach Jacobsons Zeugnis sind hier nicht mehr als 6,
7 Buchstaben zu ergänzen. Deren 5 haben also jeden-
. Wegen des *σίτου* vgl. 1 Kor. 15, 37.
XXV, p. 88 Hef.; p. 31, 11 Hilg. *βλεπόντων*
— So, nicht *ἁπάντων*, steht nach Tischendorfs aus-
Zeugnis (cf. App. XIX, 1) im Cod. Al.
XXX, p. 92 Hef. *ἁγίου οὖν*. Dazu Tischendorf
Male refertur (z. B. von Hilgenfeld) in codice esse
atis *ου* litteris super *ιο*. At scriptum est *αγιουν*,
iam Jacobsonus indicavit. Additis igitur litteris
haud dubie et ipsa antiqua manifesto *αγιου ουν*
est. Vgl. Append. p. XIX, 1. Es ist also nichts
rn, und wie dicht vorher c. XXIX von *μερὶς κυρίου*
ist, so ist auch bei *ἁγίου* an *κυρίου* zu denken.
XXII, p. 96 Hef.; p. 35, 22 Hilg. *ἱερεῖς τε καί.* —
ndorf: Append. p. 40, col. II, v. 13. Also *τε* ist
; der Raum, obwol am Ende, genügt nicht.
XXXIII, p. 96 Hef.; p. 37, 4 Hilg. *τῃ εαυτου*
Dazu Tischendorf p. XIX, 1: *προστάξει*, quod edi
tio non convenit. Mihi potius *συνταξει* coniiciendum

XXXIII, p. 96 Hef.; p. 37, 4. 5 will Tischendorf,
int, nur *θαλασσὰν καὶ*, nicht *θαλασσάν τε καὶ* zu-
Append. p. 41, c. I, v. 8.
XXXIII, p. 98 Hef.; p. 37, 13 *ἴδωμεν ὅτι τό.*

Hier hat der Codex nach Tischendorf am Ende der einen Zeile *οιιτοενεγ* und am Anfange der nächsten *γοις*, also *οιιτοενεγγοις*, d. h. *ὅτι τοῖς ἔργοις*: *τοεν* ist statt *τοις*, *εγ* statt *ερ* gesetzt.

Kap. XXXVI, p. 102 Hef.; p. 41, 7, 8 Hilg. *τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ.* — Hier gibt man die Lesart des Codex nicht genau an. Tischendorf bemerkt dazu p. XIX, 1: Post alterum *το θελημα(τι)* sat spatii est ut *αυτου*, vel etiam *του θυ* (i. e. *τοῦ θεοῦ*) scriptum fuisse dixeris. Minime vero a Wottone in codice *του θυ* cerni poterat; in eandem enim membranae partem ea verba incidunt, qua abscissa periere quae versibus iis qui antecedunt et qui sequuntur desiderantur. Also auch von dem *ι* am Ende bemerkte Tischendorf nichts. Der Schreiber hat, wie oft, zweimal dasselbe hingeschrieben.

Kap. XXXVIII, p. 104 Hef.; p. 42, 13 Hilg. Nach den Worten *ὁ ἁγνὸς ἐν τῇ σαρκὶ*, welche, wie Tischendorfs Abdruck zeigt, am Ende stehen, fehlt ein Wort. Dies meinte Nolte durch *σιγάτω* ersetzen zu können. Allein andere Herausgeber schätzen das fehlende Wort auf 3—4 Buchstaben, und Tischendorfs Abdruck widerspricht dem nicht. Besser also und auch dem Sinne nach noch kraftvoller wird es sein, wenn wir *ἤτω* setzen, welches mit seinem Doppelbuchstaben *ω* recht eigentlich den Raum von 3—4 Buchstaben einnimmt. Wer keusch ist, sagt Clemens, der sei es, aber er prahle nicht mit seiner Keuschheit. Aehnlich mahnt der von Hilgenfeld citirte Ignatius: *εἴ τις δύναται ἐν ἁγνείᾳ μένειν εἰς τιμὴν τοῦ κυρίου τῆς σαρκός, ἐν ἀκαυχησίᾳ μενέτω.* Von Hilgenfelds Conjectur wird es besser sein zu schweigen; ist er doch auch selbst seiner Sache nicht sicher. Wegen des *ἤτω* vgl. man Kap. XLVIII a. E.

Kap. XXXVIII, p. 106 Hef.; p. 42, 15 Hilg. *ἐκ ποίας*. Hier läßt Tischendorf vor *ἐγεννήθημεν* Raum für 6 Buchstaben. Da nun *ὕλης* zu schmal ist, so ist vielleicht zu lesen: *ἐκ ποίας φύσεως ἐγεννήθημεν.*

Kap. XLVIII, p. 120 Hef.; p. 51, 10 Hilg. *σοφὸς ἐν διακρίσει.* — Der Codex hat *σοφοςενδιακριακρισει*. Der Schreiber hat also, wie Tischendorf p. XIX, 1 mit Recht bemerkt, zweimal *ιακρ ιακρ* gesetzt.

XLIX, p. 120 Hef.; p. 51, 14 Hilg. Es ist in der
verwundern, daß es allen denen, die seit Junius den
elbst angesehen haben, entgangen ist, daß nicht τηρησάτω,
οιησάτω dort steht. Denn Tischendorf versichert wieder-
III, XIX): per errorem huc usque omnes ediderunt
, ipse codex habet ποιησάτω. S. Append. cod., p. 46,
26. Also lesen wir jetzt: Ὁ ἔχων ἀγάπην ἐν Χριστῷ
τὰ τοῦ Χριστοῦ παραγγέλματα.
XLIX, p. 120 Hef.; p. 52, 1 Hilg. τὸ μεγαλεῖον
λονῆς αὐτοῦ τίς ἀρκετὸς ἐξειπεῖν. — Dies
önste Frucht der fleißigen Arbeit und der scharfen Augen
fs. Denn bisher las man bekanntlich: τίς ἀρκεῖ ὡς
ῖν. — Die Worte ἀρκεῖ ὡς ἔδει vermochten Millius
on gar nicht wieder zu erkennen: sie wunderten sich, wie
e nur herausgebracht habe. Jacobson aber sagt: Mihi
umma qua potui cura codicem inspicienti, visum est
ocum reliquias tenuissimas quidem adhuc exstare.
r sagt Tischendorf? Ipsa scriptura minime dubia.
hil dubii habent, licet mediae litterae in mem-
aceram incidant. S. Append. p. XIII. XIX, 2 und
selbst p. 46, col. I, v. 30. Gewiß sagt Tischendorf
: Quis non videt parum concinne scriptum τίς ἀρκεῖ
ειπεῖν? Das ἔδει ist offenbar unbequem statt δεῖ.
LIII, p. 124 Hef.; p. 55, 16 Hilg. εἰς ἀνάμνησιν
α — ? — Diese Stelle hat eine eigene Geschichte. Früher
n: εἰς ἀνάμνησιν οὖν ταῦτα λάβετε. Da aber ver-
acobson, nach den fehlenden Buchstaben stehe noch ein
Millius behauptete, es stehe da: . . . . ι, und conjec-
o: ελαβεται (!) = ἐλάβετε. Darauf schrieb Hilgen-
ται. Jetzt aber sah Tischendorf sich die Stelle noch
und fand, daß das unbequeme ι gar kein Buchstabe,
ichts als Interpunctionszeichen, ein Punctum ist. S.
p. XIX, 2. Da nun schon Millius bezeugt, daß außer
einten ι nur 6 Buchstaben vorhanden waren, so wird zu
Conjectur λάβετε zurückzukehren sein.
LIV, p. 126 Hef.; p. 57, 9 ἐν Χριστῷ. — So,

nicht ἐν κυρίῳ ist zu lesen. Dazu sagt Tischendorf p. XIX: Loci obscuritate facile falli poterat Junius et qui eum sequuti sunt.

Kap. LVI, p. 130 Hef.; p. 59, 27 Hilg. παιδεύει θεός. Man schrieb bisher παιδεύει ὁ θεός, aber Tischendorf bemerkt p. XIX: Spatium inter παιδε et εις accurate expressimus. Litteras υειοθσ capere illud quidem nequit, vix υειθσ. Er gibt p. 48, col. II, v. 10: παιδε . . . . εισ, also παιδεύει θεὸς εις. Oder stand nur παιδεύει εἷς da? Das Subject δεσπότης geht dicht vorher.

Kap. LVII, p. 130 Hef.; p. 60, 12 Hilg. ἀλλ' ἀκύρους ἐποιεῖτε ἐμὰς βουλάς. — Dafür weist Tischendorf nach, daß zu lesen sei: ἀλλὰ ἀκύρους ἐποιεῖτε τὰς ἐμὰς βουλάς. Er sagt p. XIX: Rectius suppletur ιειτε τ α ς εμας, quam ιειτε εμας. Eodem versu per errorem huc usque αλλ ediderunt.

Nachdem wir also bei einem Schriftsteller, der so geringen Umfanges ist, wie unser Clemens von Rom, über dreißig Verbesserungen theils direct, theils indirect von den Bemühungen Tischendorfs geerntet haben, dürfen wir gewiß von einem reichen Ertrage seiner Arbeit reden.

Kritischer Anhang.

Eine sorgfältige Vergleichung der Ausgaben Hefele's und Hilgenfelds brachte mich auf einige eigene Bemerkungen, deren Mittheilung zur Anbahnung einer neuen Ausgabe des Clemens vielleicht von Nutzen sein dürften.

Kap. II, p. 54 Hef.; p. 6, 1 Hilg. Hier hat der Cod. Al. ιλεως, welches man seit Wotton unverändert lassen zu müssen meint, weil es Adverbium sei, denn γίνεσθαι werde mit dem Adverbium verbunden. Ohne nun davon zu reden, daß Hilgenfeld dann wenigstens, wie Hefele das richtig thut, ἱλέως schreiben mußte und nicht ἵλεως, da ἱλέως, wenn es Adverbium ist, der Regel nach (vgl. auch Hesychios bei Passow) Paroxytonon ist, ist doch erst zu beweisen,

-θαι überhaupt jemals mit einem Adverbium verbunden
nne. Mir scheinen die Verba des Seins und des Werdens, mit
dicat der Eigenschaft verbunden, nie etwas anderes als nur
iv bei sich haben zu können. Hilgenfeld verweist mit
uf 2 Makk. 7, 37. Hebr. 8, 12. Er hätte — das lag
r — auf Clemens selbst verweisen können; denn Kap. 48
ch ἵλεως γενόμενος. Aber das alles beweist nichts, denn
a hier Adjectivum: vgl. Wilke-Grimm, Lexicon Graeco-
p. 206; Wilkii Clavis N. T. I, 530; Passow unter
lle die dort angeführten Stellen zeigen nichts anderes,
λεως, wenn es mit γίνεσθαι oder εἶναι verbunden steht,
e Form für ἵλαος, ἱλαρός ist. Demnach hatte Junius
t, wenn er schrieb: ἵλεων γενέσθαι, und so ist das
Codex zu verändern.

II, p. 54 Hef.; p. 6, 3 Hilg. συνειδήσεως. So hat
, nach Hilgenfelds Urtheil „ab editoribus infeliciter
", was ich gern zugebe, dabei aber bedauern muß, daß
seine Conjectur συναινέσεως so wenig zusagen will, daß
ich keine andere Wahl, lieber noch bei der unveränderten
s Codex bliebe. Ich meine aber doch eine erträgliche
zu wissen, nämlich wenn wir läsen: συνείξεως. Freilich
dann das ἔλεος nicht mit dem lateinischen Uebersetzer
, sondern das ἔλεος sowol als die σύνειξις auf die
innere Mission treibenden Christen, welche, voll Erbarmens
zarter Nachgiebigkeit auf die Verhältnisse der zu Be-
eingehend, an den Herzen der Brüder wirkten. Diese
hat vor allen anderen den Vorzug, daß sie nur einen
n des überlieferten Wortes verändert und ein so seltenes
ibt, daß der Schreiber gar leicht an das wohlbekannte Wort
ις denken mochte.

V, p. 58 Hef.; p. 8, 15 Hilg. ἔγγιστα γενομέ-
Da das ἔγγιστα hier ein Verhältnis, keine Eigenschaft
so ist es viel mehr Präposition als Adverbium, und es werden
bien der Entfernung nur wegen ihrer präpositionalen
t den Verbis des Seins und des Werdens verbunden.
en des oben zu ἱλέως, richtig ἵλεων Bemerkten.

Kap. V, p. 59f. Hef.; p. 8, 18 Hilg. *ἕως θανάτου.* Hier ergänzt man *ἦλθον*. Das aber wird schwerlich richtig sein: es ist doch gar matt. Kräftiger ist es ohne Zweifel, wenn wir lesen: *ἕως θανάτου ἔπαθον*. Ich gebrauche das Verbum, wie es z. B. Luk. 22, 15. 2 Theff. 1, 5 vorkommt. Der Raum zu den Buchstaben *υεπαθον* oder *υεπαθō* genügt, die fraglichen Buchstaben fehlen am Ende. S. Append. p. 32, col. II, v. 3.

Kap. V, p. 60 Hef.; p. 9, 2—10 Hilg. *διὰ ζῆλον — ὑπογραμμός.* Diese Worte meine ich anders, als es bisher geschehen, abtheilen zu müssen; so nämlich: *Διά ζῆλον καὶ ὁ Παῦλος ὑπομονῆς βραβεῖον ἀπέδειξεν. ἑπτάκις δεσμὰ φορέσας, φυγαδευθείς, λιθασθείς, κήρυξ γενόμενος ἔν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν τῇ δύσει τὸ γενναῖον τῆς πίστεως αὐτοῦ κλέος ἔλαβεν. δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον καὶ ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθὼν καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων, οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου καὶ εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἐπορεύθη, ὑπομονῆς γενόμενος μέγιστος ὑπογραμμός.* Das Ganze hat etwas an die hebräische Poesie Erinnerndes; es muthet einen an wie ein Gedicht, aus drei Theilen bestehend. Der Gedanke, den der erste Theil mit den Worten: *Παῦλος ὑπομονῆς βραβεῖον ἀπέδειξεν* ausspricht, wiederholt sich refrainartig und nach Art hebräischer Poesie im Schluß des zweiten Theils mit den Worten: *τὸ γενναῖον τῆς πίστεως κλέος ἔλαβεν*, und am Ende des dritten Theils mit den Worten: *οὕτως ἀπηλλάγη-ὑπογραμμός.* Der erste Theil „*διὰ ζῆλον καὶ ὁ Παῦλος ὑπομονῆς βραβεῖον ἀπέδειξεν*“ enthält das Thema, welches im Folgenden ausgeführt wird. Die Worte „*οὕτως ἀπηλλάγη-ὑπογραμμός*“ geben den Schluß des Hymnos. Das *ὑπομονῆς βραβεῖον* ist der Ruhm des Märtyrertodes St. Pauli. Daß *αὐτοῦ*, nicht *αὐτοῦ*, zu lesen ist, lehrt Al. Buttmann, Grammatik des N. T., S. 97.

Kap. VIII, p. 64 Hef.; p. 11, 1 Hilg. *μελανώτεραι σάκκου.* Hier ist nichts zu verändern: vgl. Offenb. 6, 12 *μέλας ὡς σάκκος τρίχινος.*

Kap. XVI, p. 76 Hef.; p. 19, 24 Hilg. *ἐν τοῖς ἀνόμοις.* Das *ἐν*, welches im Codex fehlt, rieth ich längst aufzunehmen, und Hilgenfeld hat es aufgenommen. Aehnlich dürfte im Cod. Al.

ρνισμενοι c. II fehlen, wo Hilgenfeld *ενεστερνισμένοι* lesen vorschlägt.

LV, p. 116 Hef.; p. 48, 10 Hilg. *ἔγγραφοι*. So, t die sinnlose Lesart der Handschrift *επαφροι* zu berichtigen. nach konnte aus *ΕΓΓΡΑΦΟΙ* gar leicht *ΕΠΑΦΡΟΙ* s *ΓΓ* ward *Π*. Was aber den Gedanken anlangt, so ημόσυνον αὐτῶν hier ohne Zweifel das „Buch der ", dessen Clemens von Rom gedenkt, wenn er Kap. LIII 32 benutzt. Vgl. Ps. 69, 29. Jes. 4, 3. Dan. uk. 10, 20. Phil. 4, 3. Offenb. 3, 5; 21, 27; ndere Citate gibt Hilgenfeld, der meine Conjectur bereits en hat.

LV, p. 116 Hef.; p. 48, 10 Hilg. *ἔγγραφοι ἐγένοντο θεοῦ*. Hier und an anderen Stellen verändert Hilgen- in *ὑπό*. Ich halte das aber für unnöthig. Was in hen Gräcität Regel ist, kann in der Zeit der biblisch- Gräcität bekanntlich vielfach nicht mehr als Regel s Sprachgefühl erschlafft im Lauf der Zeiten, und erstirbt der Sinn für feinere Unterschiede in den Par- findet man denn Stellen wie Apg. 2, 22. Jak. 1, 3, Fülle verzeichnet Al. Buttmann, Grammatik des neutest. auchs, S. 280. Demnach schreibe ich sowol hier, als *ἀπὸ τοῦ θεοῦ*, als Kap. XLV *ἀπὸ ὁσίων*, wo gehende *ἀποβεβλημένους* auch noch verleitlich war.

I, p. 122 Hef.; p. 54, 7. 8 Hilg. *ὅσα οὖν παρέβημεν τῶν τοῦ ἀντικειμένου*. Diese Worte übersetzt Hefele: ue igitur per aliquas adversarii suggestiones deli- Aber der Codex hat: *τινος τῶν τοῦ*; das heißt doch w. *τινας*? Darum schreibt Hilgenfeld: *ὅσα οὖν διὰ τιναγμῶν τοῦ ἀντικειμένου*. Aber eines men *τιναγμός* des Textes bedarf es, denke ich, nicht. nd die überlieferten Worte so, wie sie da sind, gar rstehn. Wie es nämlich Gal. 5, 24 *οἱ τοῦ Χριστοῦ* erselben Verbindung kann man ja auch sagen *οἱ τοῦ* ου, d. h. *Σατανᾶ*. Vgl. Al. Buttmann, Gramm., Passow, Bd. II, Abth. 1, S. 396 unter o führt an

Κλέαρχος καὶ οἱ ἐκείνου, Klearchos und seine Leute. Krüger, Gr. Gr. § 47, 5, Anm. 2. Hier ist also von irgend einem Dämon die Rede, der im Auftrage seines Herrn, des Satans, die Menschen verführt hat.

Kap. LIX, p. 132 Hef.; p. 62, 15 Hilg. *σὺν καὶ Φορτουνάτῳ*. Hefele übersetzt Bitonem cum Fortunato. Allein so kommt das *καὶ* nicht zu seinem Rechte, welches verkennend Davisius sogar *σὺν Γαΐῳ Φορτουνάτῳ* schreiben wollte. Das *καὶ* hebt den Fortunatus hervor. Ich würde übersetzen: necnon et Fortunatum. Vgl. Phil. 4, 3; Eusebios, K.-G. I, 1.

3.

Ein Brustbild des Heilands aus Konstantinopel.

Von

Dr. Julius Friedlaender,

Director des k. Münzcabinets in Berlin.

In Süddeutschland, namentlich in Augsburg, sieht man jetzt häufig ein Lichtbild, das Brustbild des Heilands darstellend, mit der gedruckten Unterschrift: „Das einzige richtige Portrait unseres Heilands, abgenommen von einem Schnitt in Smaragd, welchen Papst Innocenz VIII. vom Sultan erhielt zur Loskaufung seines Bruders, der ein Gefangener der Christen war."

Es hat damit folgende Bewandtnis. Eine alte gegossene Medaille von etwa 3 Zoll Durchmesser liegt zu Grunde, sie hat das Brustbild des Heilands mit der Umschrift: IHS̑.XPC̑. SALVATOR.MVNDI und auf der Kehrseite steht: presentes figure ad similitudinem domini Jhesu salvatoris nostri et

auli in amiraldo inpresse per magni Theucri pre- antea singulariter observate misse sunt ab no Theucro s. d. n. pape Innocencio octavo pro dono ad hunc finem ut suum fratrem captivum

n Brustbilde dieser Medaille, von welcher ein Exemplar von der erwähnten des Apostels Paulus mir vorliegt, hrer Aufschrift nach (praesentes figurae) einen Abguß gds und das Original des Augsburger Lichtbildes. Bildnis der Medaille ist nach dem Styl offenbar ein 5. Jahrhunderts und nicht eines früheren. Da es aus pel kam, so kann man vermuthen, Sultan Mohamed II. Stein schneiden lassen; er war bekanntlich ein Kunst- ief italienische Maler und Erzgießer, ließ dem Koran n Bildnis darstellen, auch selbst christliche Gegenstände 3. die Enthauptung Johannes des Täufers.

edaille, der Abguß des Smaragds, ist zur Zeit des nocenz VIII. gegossen, er wird hier sanctus dominus pa genannt, was von einem verstorbenen Papst wol wird.

s also um das hohe Alter des Smaragds schlecht, so das Augsburger Lichtbild noch schlechter, denn es ist l von einem Exemplar der Medaille genommen, sondern modernisirten ungenauen Zeichnung nach der Medaille; er ist völlig verändert.

e Unterschrift dieses Lichtbildes ist falsch, während doch e selbst die Wahrheit sagt. Nicht zur Loskaufung seines Bruders hat der Sultan die beiden Smaragde dem henkt, sondern damit er ihn im Gegentheil gefangen h Mohameds II. Tode stritten seine Söhne Bajesid II. n (welcher in Europa Zizim genannt wurde) um den chem, welcher trotz seiner Jugend schon den Ehrennamen Kampfheld) erhalten hatte, ward geschlagen und entfloh s. Da der Großmeister des Johanniterordens Aubusson sliefern wollte, so zahlte Bajesid jährlich 45000 Du- daß der Orden den Prinzen gefangen hielte. Später ward

Dschem nach Frankreich geschleppt und endlich 1489 dem Pa
Innocenz VIII. ausgeliefert, wofür Aubusson die Cardinalswü
erhielt. Damals muß also Bajesid die beiden Smaragde d
Papst geschenkt haben, ut fratrem suum captivum retine
Später benutzte Alexander VI. Bajesids Furcht vor Dschem, um v
Sultan große Geldsummen zu erpressen, nachdem sich ein Ha
über Dschems Ermordung an der zu hohen Forderung des Pap
zerschlagen hatte. Als König Carl VIII. von Frankreich, di
Papst bekriegend, in Rom war, mußte ihm der Unglückliche ü
geben werden, aber Cäsar Borgia vergiftete ihn vorher, so daß
vom Könige nach Neapel mitgeführt, dort im 36. Jahre sei
Lebens und im 12. seiner Gefangenschaft starb.

Also: der Smaragd mit dem Bilde des Heilands ist kei
wegs aus alter Zeit; die Medaille, ein Abguß dieses Smarag
ist in dem Augsburger Lichtbild nicht einmal treu wiedergege
und die Unterschrift des letzteren ist demnach durchaus falsch.

Recensionen.

1.

matik des neunzehnten Jahrhunderts in ihrem
i Flusse und im Zusammenhang mit der allge-
. theologischen, philosophischen und literarischen Ent-
ung desselben. Von **A. Mücke,** Lic. theol.
a, Fr. Andr. Perthes, 1867. XVI & 478 SS.

---

gende „Dogmatik des 19. Jahrhunderts“ ist, wie Ver-
im Vorworte sagt, „der zweite Theil eines größeren dog-
Werkes, dessen erster die Dogmatik des 16., 17. und
hunderts in derselben Weise behandelt, und dessen dritter
schen Resultate der beiden vorangehenden Theile zu einem
n und positiven Abschlusse in synthetischer Construction
bieten wird“. Der Verfasser — der S. XI. XII „nichts
wünscht, als die beiden übrigen Theile vor ihrer Ver-
g erst einem akademischen Zuhörerkreise vortragen zu
— „beginnt mit der Veröffentlichung dieser Dogmatik
Jahrhunderts, welche ein völlig selbständiges Ganze für
acht, weil sie gerade eine derartige Entwickelung aller in
oße liegenden Phasen, Systeme und Standpunkte, welche
sich streng zusammenhängenden und ineinandergreifenden
nes großen geistigen Organismus bilden und mit dem
Geistesprocesse unseres Jahrhunderts in der innigsten

Verbindung stehen, noch nicht erfahren hat, trotzdem sie einer solchen zur richtigen Würdigung ihres charakteristischen Geistes vor allem bedarf und sich demnach hier dem Verfasser die schwierigste, aber auch fruchtbarste Aufgabe stellt". Er sieht dieselbe in „einer unparteiischen Analyse des vielgestaltigen, dogmatischen Processes unserer Zeit in seinem inneren, allseitigen Flusse, welche er unter Vermeidung der die Sache selbst nicht fördernden Schlag- und Parteiwörter des Tages von dem trinitarisch-christologischen Centrum und Höhepunkte des neuen kirchlichen Glaubensprocesses aus nach seinem Vermögen anzustreben versucht hat". Seinen principiellen Standpunkt bezeichnet er S. X in der Kürze mit den Worten des von ihm hochverehrten Dorner: „Zweifel, die das gesamte Denksystem, das ganze bisherige Gebäude treffen, wollen innerlich überwunden sein, wenn sie nicht das Feld behaupten sollen; sie werden aber erst rechtmäßig und siegreich beseitigt sein, wenn alles Wahre, das ihnen Gewicht gibt, von der bisherigen Lehrform aber verkannt ist, der anzustrebenden neuen Bildung einverleibt ist . . ., solche rechtmäßige Ueberwindung des Zweifels ist die der protestantischen Wissenschaft würdigste That; sie ist aber auch das Schwerste, nur lösbar, wenn die beiden Lebensfactoren der protestantischen Kirche, der kritische und der positive, in unbestechlichem, vor der Wahrheit sich willig beugendem Wahrheitssinne geeinigt, zu fortschreitender Productivität zusammenwirken." So strebte denn Verfasser p. IX „bei dieser Entwickelung der Dogmatik des 19. Jahrhunderts in der Dorner'schen Weise den psychologischen Individualismus Neanders mit jenem dogmatischen Pragmatismus zu vereinigen, welchen F. Chr. Baur nicht sowol an's Licht gebracht, als von der neueren, philosophischen Geschichtsbetrachtung in einer einseitig abstracten und darum ihre Wahrheit trübenden Ausschließlichkeit sich angeeignet hat und zu handhaben verstand. Mit dem allseitig wachen Interesse des Forschers folgt der Verfasser dem Gang des gegenwärtigen dogmatischen Processes von einem activen Factor zum andern und von einem leitenden Individuum zum andern. Er ist weit davon entfernt, die geschichtliche Individualität in ihrer berechtigten Freiheit und Selbständigkeit irgendwie verletzen oder

wollen; aber er vermag sie auch nicht unumschränkt
lassen, das ist, sie zum alleinigen Maßstab der Ge-
machen und über sie den allgemeinen und übergreifenden
ang derjenigen höheren Mächte, Erscheinungen und Ein-
r welchen sie selbst steht, aus den Augen zu verlieren.
chologischen Einordnung des geschichtlichen Einzelindivi-
ie Totalität der ihm verwandten übrigen Individuen,
ejenige Geistesrichtung, in welche es zunächst innerhalb
n Zeit gehört, erblickt er daher das sicherste Correctiv
zwiefache Extrem, wodurch entweder das Individuum von
geschichtlichen Gesamtentwickelung völlig losgerissen und
ihm vergessen wird, oder aber alles Individuelle in
itigen, aprioristischen Dogmatismus aufgelöst wird,
hts weniger als die geschichtliche Wirklichkeit und Ob-
."

wir diese Principien dogmatischer Geschichtsschreibung,
selbst versteht, nur billigen, so müssen wir dagegen, um
n, von vornherein bekennen, daß uns Verfasser, der von
m Extrem sich in richtiger Ferne gehalten, dem ersten
glücklich ausgewichen zu sein scheint. Wenn wir der
es 19. Jahrhunderts „in ihrem inneren Flusse"
hand nachgehen wollen, so finden wir uns von Anfang
kel bei der Gesamteintheilung der Schrift. Diese zer-
den Parallelproceß der Philosophie und Literatur des
ts einerseits und der Theologie andererseits, mit den
ungen: 1) Herders Humanismus, 2) der classisch-
Richtung der deutschen Literatur und der phantastisch-
en der Romantik, 3) dem Schleiermacher'schen Gefühls-
4) dem Glaubens- und Gewissensrealismus in der
losophie und Theologie (Jakobi, Jean Paul, de Wette,
d der Protestantenverein), 5) dem Ethicismus Fichte's und
ic!), 6) dem Intellectualismus (Schelling - Hegel;
ier, Daub, Marheineke ... F. C. Baur, Krause,
Ruge), 7) dem theologischen Element von Neu-Schelling
B. den neuen kirchlichen Glaubens- und Restaurations-
Jahrhunderts, mit 1) alten und neuen Uebergängen

(Augusti, Steudel, Tobias Beck), 2) dem inneren organisch
Zusammenhang des neuen kirchlichen Glaubensprocesses mit de
gesamten Geistesprocesse des 18. und 19. Jahrhunderts (unt
welchen Gesichtspunkt eigentümlicher Weise Claus Harm
S. 192, gestellt wird), 3) der ersten grundlegenden Phase d
neuen kirchlichen Glaubensprocesses auf wesentlich Schleiermacher'sch
Grundlagen (Neander, Tholuck, Ullmann, Bleek, Olshausen, Sti
Twesten, Nitzsch, Beyschlag, Lücke, Müller), 4) der trinitaris
christologischen Phase, 5) der äußersten im Kirchen- und Sacr
mentsbegriffe gipfelnden Phase, 6) der jüngsten theosophischen, sy
bolischen, prophetischen, kabbalistischen und apokalyptischen Ph
des neuen kirchlichen Glaubensprocesses. Wie es mit dieser A
scheidung zwischen dem „Parallelproceß" und dem „neuen Glauben
processe" gemeint sei, erfahren wir näher erst im zweiten The
S. 262, wo Verfasser sich dahin erklärt: „Die Theologie, insbesonde
die Dogmatik, tritt jetzt unter dem zündenden und verjüngend
Einflusse des literarischen, philosophischen und religiösen Geiste
processes des gegenwärtigen Jahrhunderts in eine neue Periode v
des reichsten Lebens und Denkens ein, deren nach Ausdruck ringen
Fülle vielgestaltiger, origineller Erscheinungen sich nicht mehr un
den einfachen dogmatischen Gegensatz der früheren Periode einzwäng
und einordnen läßt und darum eine ihrer specifischen Eigentüm
lichkeit entsprechende selbständige Art der Classificirungs- und B
trachtungsweise erfordert. Das natürlichste Princip einer solchen ab
scheint uns das nähere wie entferntere Verhältnis zu sein, welch
die auftretenden theologischen Richtungen und Systeme zu de
rein speculativen oder vorwiegend kirchlichen Standpunkte einnehme
und hiernach unterscheiden wir in der Dogmatik d
19. Jahrhunderts zwei große dogmatische Entwick
lungsreihen, welche in ihren individuellen Ausläufern alle
dings sich vielseitig berühren und in einander schattiren, indes ihr
principiellen Grundrichtung und Bedeutung nach sich scharf v
einander sondern." Das Gebiet des Glaubensprocesses wird da
näher S. 207 also charakterisirt: „Es sind mehr oder minder ihre
ersten Ursprunge nach speculative Gewächse, welche in der We
stätte der neueren Speculation mit Kunst und Fleiß erzeugt werde

on da in den kirchlichen Boden mühsam versetzt worden
d endlich nach langen und angestrengten Versuchen hier so
gedeihen wie in ihrer alten heimatlichen Erde." Mit Vor-
m scheint uns Verfasser sich selbst das Urtheil gesprochen
n. Denn der „innere Fluß" ist offenbar abgerissen, wenn
Gewächse zuerst in ihrem eigentlichen, heimischen Boden
lt und irgendwo hernach dann erst auf fremder Erde. Der
he Entwickelungsgang einer Dogmatik des 19. Jahrhunderts
zuerst im allgemeinen Kreise an die beiden Strömungen
s der philosophischen Entwickelung mit dem Kant-Fichte'schen
nus und dem Schelling-Hegel'schen Intellectualismus, an-
s an Schleiermacher anzuknüpfen und sodann die besonderen
nkreise zur Betrachtung zu bringen, deren allmähliches Auf-
in den theologischen Horizont des Jahrhunderts so charakte-
ist, wie in der zweiten dogmengeschichtlichen Periode der
ng von Orient zu Occident, von Theologie zu Anthropo-
Zuerst handelte es sich, vor Strauß (denn sein „Leben
scheint das Epoche machende), um die Theologie im allge-
; nachdem zwischen Rationalismus und Supranaturalismus
fenbarung mit ihren Correlaten, principiell Deismus und
us Hauptgegenstand des Streites gewesen, bewegte sich die
der Theologie um Gott selbst, die Persönlichkeit Gottes
Trinität; mit Strauß kam die Christologie im Verhält-
nerseits zur Trinität, andererseits zur Beziehung der beiden
n und folgerichtig Jesu menschliche Entwickelung an die
Geht dieser Weg von oben nach unten, so begegnet ihm
ten her die andere Seite: da handelt es sich um die Kirche
ihrem Begriff und ihrem Verhältnisse zur Rechtfertigung, zur
äubigkeit und Sittlichkeit*), wie nach ihrer Vollendung —, in
Kreise die dogmatische Entwickelung unseres Jahrhunderts
jetzt abgeschlossen hat. Mit dem letzten Punkte aber geht

---

l. Hundeshagen, Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und
rchenpolitik, insbesondere des Protestantismus. Wiesbaden 1864. I. Das
igiöse und das sittliche Element der christlichen Frömmigkeit u. s. w.
1—186, namentlich S. 27 ff.

sie wieder in ihren Anfang zurück, denn in letzter Linie handelt es sich bei der Vollendung wie bei der Schöpfung um die Fassung des rechten Gottesbegriffs und die Würdigung der Persönlichkeit; nur freilich ist jetzt auf anthropologischem Gebiete dem Determinismus der Materialismus und Mechanismus, auf theologischem dem Pantheismus der Atheismus substituirt und der Boden der Geisterschlacht principiell auf den ersten Hauptartikel des Katechismus gestellt.

Doch, wie man auch die dogmatische Entwickelung des Jahrhunderts ansehen mag, darüber kann kein Zweifel sein, und der verwichene 21. Nov. 1868 legt die ausdrückliche Mahnung dazu nahe, daß Schleiermacher in derselben eine hervorragende Bedeutung zuerkannt werden müsse. Hier aber eben liegt ein schlagendes Beispiel von der Unnatur der vom Verfasser beliebten Haupteintheilung seines Werkes vor. Schleiermacher erscheint zwar S. 205 als „der große Dogmatiker der Romantik"; wir wissen damit aber eigentlich nicht viel anzufangen, wenn wir S. 212 als den Unterschied zwischen Neander und der Romantik bezeichnet finden, „daß bei dieser das poetische Interesse das religiöse überwiegt, bei Neander dagegen ein heiliger christlicher Ernst zu Grunde liegt". Soll dieser etwa Schleiermacher abgesprochen oder soll dem Dogmatiker Schleiermacher, nicht dem Redner über die Religion, nicht dem Dichter der Monologen, sondern dem Verfasser der Glaubenslehre ein das religiöse überwiegendes poetisches Interesse zugesprochen werden? Ex prefesso ist Schleiermacher behandelt S. 12 unter dem „Parallelproceß". Natürlich steht diese Darstellung ganz unter dem Gesichtspunkte des Einflusses der Speculation und bezieht sich hauptsächlich auf das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, so daß Romang und die moderne Weltanschauung noch unter diesen Abschnitt subsumirt werden. Damit ist aber offenbar weder der ganze, noch der richtige Schleiermacher gezeichnet. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ist ein G e f ü h l. Das Charakteristische des Schleiermacher'schen Gefühlsstandpunktes im Unterschiede zum Ethicismus und Nomismus, wie zum Intellectualismus der Orthodoxie und der Speculation, dieses Lebenselement der wissenschaftlichen neueren Theologie, wie der praktisch-religiösen Lebensgemeinschaft mit dem

kommt aber erst, und nur fast wie gelegenheitlich, im
Theile zur Sprache. Dem neuen Zinzendorf'schen Pietismus
ı freilich Schleiermacher in nicht zu verkennendem und nie
tem Zusammenhange stand) wird als dem Ferment des
aubensprocesses zuerkannt (S. 226), daß er das Christen-
ı der inneren gläubigen Gefühlserfahrung gefaßt habe,
iem Gegensatze von Sünde und Gnade, welchen gerade
nacher am klarsten ausgesprochen und zum höchsten Be-
gebracht habe". Von Schleiermacher selbst aber wird S. 238
„Er erschloß auch der kirchlichen Theologie den verborgenen
chen Quellpunkt der Religion in den Tiefen des mensch-
emüthes wieder, dessen innerstes Sein sich so gewiß mit
ichen Wesen berührt, als die Wurzeln des endlichen Geistes
dem unendlichen Geiste ruhen. Gott steht hier nicht mehr
fflicher Abstractheit der Welt fern und diametral gegen-
dern theilt ihr ununterbrochen das Leben, welches sie führt,
m Leben mit, weil sie ohne diesen dynamischen Zufluß
bens aus dem absoluten Grunde alles Lebens in nichts
müßte. Daher ist er auch dem endlichen Bewußtsein
nahe und gegenwärtig und tritt in das Innerste des-
it dem unmittelbaren lebendigen Hauche seines Geistes ein."
aber ist schon die Beziehung angezeigt, in welcher das
nacher'sche Gefühl eben zum schlechthinigen Abhängig-
ühle steht, und nicht bloß von Seiten der Speculation,
von Seiten einer lebendigen Theologie. Dies gesteht Ver-
st zu, S. 237, wo er von Twesten sagt: „Das Princip,
hem sich der Neuguß der einleitenden Grundbegriffe der
und des Gottesbegriffs bei ihm vollzieht, ist die Imma-
ottes — welches eben Schleiermacher auf das nachdrück-
das religiöse Bewußtsein seiner Zeit emporgehoben
d mit dessen wirklichem Durchbruche in der herrschenden
hen Denkweise sich eine völlige Wiedergeburt derselben er-
auch ein neuer Auferstehungsmorgen der kirchlichen Dog-
gen mußte" — und weiterhin, S. 247: „Unter dem
acher'schen und anderweitigem" (jetzt ist freilich wieder
„speculativen Einflusse erstehen die wesentlichen Inhalts-

momente des supranaturalistischen Bewußtseins aus ihrer altsupranaturalistischen Erstarrung, um sich in einer das wissenschaftliche Bedürfnis der Gegenwart befriedigenden neuen Weise zu organisiren."

Verhält es sich aber also, dann ist doch gewiß „dem inneren Flusse" keine Rechnung getragen, wenn einerseits Schleiermacher selbst unter dem „Parallelproceß" S. 25—36 abgehandelt wird und erst S. 269 die grundlegende Phase des neuen kirchlichen Glaubensprocesses auf wesentlich Schleiermacher'schen Grundlagen[a]) mit Neander, Tholuck, Ullmann, Umbreit, Bleek, Olshausen, Stier, Ewald &c., ja erst S. 236 mit Twesten, Nitzsch &c. und S. 259 mit Lücke und Müller nachfolgt; wenn dagegen auf der anderen Seite S. 170f. schon unter dem „Glaubensprocesse" alte Supranaturalisten wie Augusti und Knapp nach Schleiermacher aufgeführt und mit ihnen Steudel und Tobias Beck zusammengestellt werden. Oder kann weiter der „innere Fluß" der Dogmatik zu seinem Rechte kommen, wenn S. 52 Kant nach Schleiermacher eingeführt, S. 50 aber die „Zeitstimmen" noch vor Erwähnung von Hegel und Strauß mit der Schleiermacher'schen Richtung in Verbindung gesetzt, wenn der alte und neue Schenkel, die Gewissensdogmatik und der Protestantenverein vor dem alten Fichte behandelt, wenn S. 104 Daub, der „Vater des Intellectualismus", nach Eschenmaier, Rothe schon S. 131, Nitzsch aber erst S. 244 abgehandelt werden, wenn wiederum Tobias Beck, S. 183, ganz von Rothe getrennt, wenn endlich der Kritiker Baur S. 125, vor Strauß, der erst S. 127[b]) nachfolgt, ja gar vor Steudel, der S. 177f. an die Reihe kommt, seine Stellung erhält?

---

a) Unter der „nachschleiermacherischen und nachdräsekeschen Homiletik" führt Verfasser auch Vinets Namen an. So viel bekannt, steht Vinet mit Schleiermacher wenigstens durchaus in keinem äußeren Zusammenhange. Vgl. Nippold, Handbuch zur neuesten Kirchengeschichte, S. 441.

b) Die Stelle, in welcher Strauß von den um das Leben Jesu aufgerankten Schmarotzerpflanzen spricht, vom Verfasser in die Straußische Schrift „Die Halben und die Ganzen, 1865" verwiesen, steht übrigens auf S. 621 des 1864 erschienenen Lebens Jesu für das deutsche Volk.

Da scheint es doch an klarer Anschauung und innerlich genetischer Anordnung zu fehlen, wie andererseits auch in der genaueren Ausscheidung des Stoffs sich ein weiterer Mangel in der Anlage des Werkes zeigt, das sich den Titel einer Dogmatik, nicht einer Theologie des 19. Jahrhunderts beigelegt hat. Von diesem Standpunkte aus gehört Baurs Kritik so wenig in den Rahmen des Buchs, als S. 122 Rusts und Conradi's Religionsphilosophie, als der Excurs über die Befreiungskriege S. 196, den Pietismus im allgemeinen S. 227 mit seinen Vertretern z. B. auf dem Gebiete der Homiletik, der Kunst, der Poesie, der Volksliteratur, die persönliche, wenngleich noch so gut und schön gehaltene Charakteristik eines Neander S. 211, Ullmann S. 230, Nitzsch S. 246, so wenig, als der „exegetische Rückblick“ S. 409 ff., vollends mit der genauen Analyse S. 416 ff. von Bährs Symbolik.

Mit diesem Mangel aber hängt dann weiter noch zusammen eine verhältnismäßige Ungleichmäßigkeit der Behandlung, die beispielsweise der ganzen Darstellung Schleiermachers 6½ Seiten, dagegen der Würdigung von Tholucks Schrift „Von der Sünde und vom Versöhner“ 7½ Seiten widmet. Freilich liegt nach dieser Seite gerade das eigentümliche Verdienst des Verfassers, in welchem er sich, allerdings gegen seine anfänglich geschilderte Intention der Vereinigung beider Methoden, mehr zur Neander'schen, als zur Baur'schen Geschichtsschreibung angelegt zeigt und den Individualitäten auch sonst weniger bekannter dogmatischer Systeme seine liebende Betrachtung zuwendet. So sind besonders gelungen die Analysen, beziehungsweise Kritiken des Dogmatikers de Wette S. 58 f., der Gewissensdogmatik von Schenkel S. 68 f., der Glaubenslehre von Twesten S. 236 f., Nitzsch S. 248 f., Lange S. 329 f., Philippi S. 356 f., des Schriftbeweises von v. Hofmann S. 398, der „Psychologie“ von Delitzsch S. 441 f. Wir sind dem Verfasser schuldig, von solch eingehender Individualisirung einige Proben anzuschließen. S. 183 wird von Tobias Beck als charakteristisch angeführt die „Einführung der reinen Unmittelbarkeit des Schriftwortes in die Dogmatik“ und sodann fortgefahren: „Aber dadurch läßt er sich zu einem doppelten schweren Irrtum verleiten. Einmal

nämlich ignorirt er vollständig die bisherige dogmatische Arbeit, d
anderthalbtausendjährige kirchliche Lehrentwickelung, als ob dieselbe ei
ganz vergebliche, von dem Geiste Gottes verlassene, wäre und e
in der Württemberger Schrifttheologie von Bengel an bis auf i
der wahre und alles Vergangene nach apostolischem Muster refo
mirende Lebenstag der Kirche Christi angebrochen sei. Andererse
verschmäht es Beck, das durch ein gründliches Bibelstudium
reicher Fülle gewonnene Material durch den Denkproceß a
a posteriori hindurchgehen zu lassen, obschon er eine christli
Lehrwissenschaft, eine gläubige Schriftgnosis anstrebt. Mit de
biblischen Stoff in dieser von dem Gedanken noch undurchdrunge
Gestalt hat es wol die biblische Theologie, aber nicht die wiss
schaftliche Glaubenslehre zu thun, welche vielmehr denselben b
grifflich zu durchdringen und zu einem sich aus sich selbst en
wickelnden, organischen Gedankenguß zu verarbeiten hat. Die
Mangel eines durchgreifenden, systematischen Denkens rächt s
bei Beck sowol im Inhalt als in der Form. Indem er sei
Begriffe nicht dogmatisch präcisirt und in ihrem metaphysisch
Wesen erfaßt, leidet nicht bloß ihre Klarheit, Durchsichtigk
und Verständlichkeit, sondern dehnen sie sich auch paraphrasti
in die Breite aus, statt in die Tiefe zu dringen. Indem ab
die Form dieser übermäßigen Ausweitung des Inhalts na
geben soll, verfällt sie in ein theilweises rhetorisches Patho
welches von der würdevollen Einfalt und Kraft der Beck'sch
Predigtweise seltsam genug absticht und sich in fremden, der deutsch
Sprache Gewalt anthuenden Terminologieen, in originell manierirt
Wortbildungen und ungelenken Satzfügungen gefällt." Ueber d
Hengstenberg'sche Richtung in der Theologie, welche er unt
der Rubrik der äußersten im Kirchen- und Sacramentsbegri
gipfelnden Phase des neuen kirchlichen Glaubensprocesses behande
sagt Verfasser S. 350: „Indes würde man doch sehr irren, we
man diese neue kirchliche Gläubigkeit mit der alten lutherischen Rec
gläubigkeit des 16. und 17. Jahrhunderts identificiren wollte. A
der evangelischen Kirchenzeitung selbst lassen sich die klaffenden Diff
renzen, welche sich zwischen jener neuen und dieser alten Dogmat
hinziehen, genau von Dogma zu Dogma nachweisen. Der Stan

religiösen Betrachtung dieser Kirchenzeitung ist eben nicht
altprotestantische der einseitig vorherrschenden absoluten
lichkeit Gottes, sondern der lebendige Immanenzstandpunkt
Schleiermacher gebildeten moderneren religiösen Bewußt-
" S. 435: „Wer diese Polemik (zwischen Kurz und
erg über Gen. 6, 1) unbefangen und objectiv, wie wir,
wird sich auch des Eindruckes, welchen sie auf uns macht,
alten können, daß nämlich die einst so gefürchteten Waffen,
engstenbergs Geist und Scharfsinn seiner Zeit gegen den
smus zu schmieden gewußt hatte, hier völlig stumpf und
os, verbraucht und antiquirt erscheinen, daß er aus einer
rlorenen Stellung oder, wie Andere sich ausdrücken, mit
brochenen Schwerte gegen den über seinen Spiritualismus
achsenen kirchlichen Realismus der jüngsten theologischen
npft, welcher sein Standpunkt nur zum Postament ihres
theosophischen Farben geschmückten Systems dient und
bei in exegetischer Hinsicht das merkwürdige Phänomen
von Mittelstellung zwischen ihrem Vorgänger Hengsten-
dessen Schultern sie trotz seines Sträubens und Wehrens
erlich feststeht, und der kritisch-alttestamentlichen Richtung
ald und Bertheau, eines Hupfeld und Riehm, eines Tuch,
nn 2c. darbietet. Diese jüngste theologische Phase steht
der Kritik gewisse Concessionen zu machen, über deren
Consequenzen eine so vorbedachte, consequente und charakter-
ır, wie Hengstenberg, auf das tiefste erschrecken muß,
ie für jene theologische Schule dieses gefährliche Moment
hat und haben kann, indem sie die so gewonnenen kritischen
sofort in eine jeder Kritik unnahbare und darum auch
riffen spottende dogmatische Region, nämlich in das Ge-
dunkelfarbigen, mystisch-phantasiereichen Speculation hin-
Den Uebergang zu „Confessionalismus und
auf welch letzterer Seite Verfasser S. 376—379 „inner-
kirchlichen Glaubensprocesses" mit wenigen Ausnahmen die
Träger seines rein wissenschaftlichen ... Bewußtseins"
cht er S. 370 mit dem Gleichnisse: „Je weiter ein
in den Gebirgen zu ihren höchsten Höhen und Spitzen

emporbringt, desto mühsamer und beschwerlicher wird auch sein Weg, desto steiler und steiniger, desto ärmlicher und dürftiger der Boden, über welchen ihn sein Fuß führt; zwischen sandigem und felsigem Geröll fristen spärliche und dünne Berggräser, verkrüppelte Sträucher und andere niedere Pflanzenarten ihr Dasein, indem sie nach oben den versengenden Strahlen der Sonne schutzlos preisgegeben sind und unter sich nicht genug Erdreich haben, als sie zu ihrer Nahrung, zu einem kräftigen und fröhlichen Gedeihen bedürfen; um ihn herrscht der Ausdruck der Starrheit und Trägheit immer mehr vor; hinter ihm liegt der Reichtum der Natur an organischem Leben, ihre Formen- und Gestaltenfülle, und vor ihm ragen die kahlen und nackten Felswände, die er erklimmen will, in die Lüfte empor. Was ist es doch, was ihn dieser Mühen und Anstrengungen vergessen und alle Hindernisse seines harten Pfades kühn vergessen läßt? Die Natur des Berges als solchen, seine öden Kanten und Spitzen, die in ihrer starren Regungslosigkeit und in ihrer überall denselben Charakter der Wildnis darbietenden Gleichförmigkeit eher abschrecken und abstoßen als anziehen, sind es nicht, was diesen mächtigen und jenen Beschwernissen trotzenden Reiz auf ihn ausübt, sondern die herrliche Aussicht von oben auf die Natur unter ihm, auf ihre lebendige Manigfaltigkeit, Ueppigkeit und Schönheit ist es, woran sich sein Herz im voraus erquickt und für alle noch vor ihm liegenden Opfer reichlich entschädigt fühlt. Aehnlich ergeht es uns auf unserer Wanderung durch die zuletzt betrachtete Richtung der gegenwärtigen Phase, durch das Extrem des kirchlichen Confessionalismus. Immer rauher und eintöniger wird hier unser Weg, und immer schroffer und zerklüfteter erheben sich zu seinen beiden Seiten die Gegensätze einer zwiespaltigen Observanz, deren leises Zusammenschlagen wir schon über unseren Häuptern vernehmen, das über kurz oder lang den sicheren Einsturz und Ruin eben dieses Confessionalismus droht." Ist diese Stelle zugleich eine Probe der schönen und blühenden Diction des Verfassers, welche freilich nicht selten, wie z. B. S. 215. 217. 228, mit schleppenden, eingeschachtelten und langathmigen Perioden abwechselt, so stehe zum Schlusse eine ähnliche, mit welcher Verfasser die Analyse von J. P. Lange's Dogmatik einleitet, S. 320 f.: „Den

Dänen Martensen übertrifft der Deutsche Lange . . . sowol formal durch den festlichen Glanz und rhythmischen Ton einer poetisch-ästhetischen Diction, als material durch den gährenden Reichtum der inneren Welt, durch die sprühende Fülle der Gedanken, welche eine brillante Scenerie nach der anderen vor den Augen des Lesers vorüberleuchten lassen, durch die Feinheit und Universalität der Wahrnehmung, welche ihre nie ruhenden Fühlhörner nach dem Schönsten und Besten aller Zonen des menschlichen Wissens ausstreckt, auf tausend Blütenkelchen menschlichen Geisteslebens nach Honig sucht und zellenartig um sich her aufspeichert, endlich durch die elastische Frische und Flugkraft des Geistes, welcher sich spielend auf allen Höhen des speculirenden Gedankens gleich einem Schmetterlinge wiegt, ohne in die dazwischen liegenden Klüfte und Tiefen mit saurer Arbeit und Gefahr hinabsteigen zu müssen. Mit Jean-Paul'scher Rührigkeit und Emsigkeit läßt Lange auch an den schwierigsten Partieen dogmatischer Abstraction mit leichter Mühe mittelst der Wünschelruthe einer dichterischen und humanistischen Phantasie eine Reihe der anmuthigsten Blumen in tropischer Ueppigkeit und mit den glühenden malerischen Tinten des Südens geschmückt hervorsprossen, welche ein Meer berauschender Wohlgerüche dem nahenden Beschauer entgegensenden. Wol mag all dieser Zauber, in welchem Kunst und Talent hier mit einander wetteifern, die nach Süßigkeiten lüsterne und suchende Phantasie des Jünglings begeisternd ansprechen und fesseln; der reife, prüfende und wägende Blick des männlichen Alters wendet sich, übersättigt und unbefriedigt zugleich, hinweg von diesem Uebermaß poetischer Stoffe und Productionen, von dieser bunten Manigfaltigkeit individueller Stimmungen und Aussichten, belletristischer Darstellungen und Reize, schimmernder Farben und Töne, von diesen springenden Bildern und Combinationen, von dieser bestrickenden Sinnigkeit und Fertigkeit, alle festen positiven Mächte des Lebens und der Wissenschaft in der Dogmatik in Fluß zu bringen und alle möglichen Gegensätze und Unterschiede des Idealen und Realen mit einander zu versöhnen und auszugleichen, so daß Staat und Kirche, antike und christliche Humanität, natürliche und christliche Sittlichkeit, Philosophie und Religion, Glauben und Wissen, Gottheit und

Menschheit, Himmel und Erde, Geist und Natur, Wunder und Naturereignis, Geschichte und Weißagung, Genius und Offenbarung zu einer großen dogmatischen Harmonie von selber zusammenzustimmen scheinen. Man sehnt sich aus diesem Zauberreiche der Phantasie ordentlich hinweg nach einer einfachen und durchsichtigen wissenschaftlichen Entwickelung, in welcher genau unterscheidbar und stetig ein Stein sich an den andern reiht, ein Gedanke logisch aus dem andern wächst, eine Consequenz folgerichtig aus der andern fließt." Damit hat Verfasser selbst die Idee bezeichnet, welcher ein wissenschaftliches Werk, wie das seinige ist, auch nachzuringen hat, und welche in den zwei weiteren in Aussicht gestellten Bänden zu realisiren ihm gelingen möge!

Für die handliche Brauchbarkeit des gegenwärtigen ist durch ein doppeltes Register, ein Sach- und Namen-Register, wie durch die solide Ausstattung der hiefür ja längst bekannten Verlagshandlung in dankenswerther Weise gesorgt.

Reutlingen, December 1868.

G. Beck.

2.

Untersuchungen zur alttestamentlichen Theologie. Die Hoffnung künftiger Erlösung aus dem Todeszustande bei den Frommen des Alten Testamentes. Von Lic. **August Klostermann** (jetzt D. und Prof. d. Theol. in Kiel). Gotha, Friedr. Andr. Perthes, 1868. 209 SS. 8°.

Die Erwartungen, welche der Titel dieser Schrift erregt, findet der Leser nur theilweise erfüllt. Statt einer alttestamentlich-theologischen Untersuchung über die Hoffnung künftiger Erlösung aus

dem Todeszustande enthält sie nämlich eine monographische Auslegung von drei Psalmen (139. 73 u. 49), in welchen der Verfasser jene Hoffnung ausgesprochen findet; und nur durch die verhältnismäßig wenig umfangreiche Einleitung und die nach Auslegung jedes Psalms und am Schlusse des Ganzen beigegebene Zusammenfassung der Ergebnisse ist die wesentlich exegetische Arbeit in Beziehung gesetzt zu der im Titel bezeichneten alttestamentlich-theologischen Aufgabe. In der Hauptsache ist sie also nur eine Vorarbeit zur Lösung der letzteren, wie der Verfasser selbst S. 3 correcter sich ausdrückt.

Die den Hauptinhalt bildende Psalmenauslegung trägt durchaus das Gepräge der Schule v. Hofmanns, nicht nur in der befolgten exegetischen Methode, sondern auch bis herab zu der Darstellungs- und Ausdrucksweise. Zunächst stellt sich Klostermann zu der gesamten exegetischen Tradition wesentlich ebenso, wie sein Lehrer: er wirft den Exegeten vor, daß sie sich von dem Bestreben leiten ließen, in den zu erklärenden Texten „eben nur das zu finden, was nach traditioneller Auffassung, mag dieselbe aus dem grauen Altertume oder aus dem 18. und 19. Jahrhundert stammen, darin gefunden werden darf" (S. 2), und ist seinerseits bemüht, die Arbeiten der Vorgänger zwar fleißig und sorgfältig zu benutzen und sich mit ihren Auffassungen auseinanderzusetzen, dabei aber den überlieferten Erklärungen keinerlei Einfluß auf die Gewinnung des exegetischen Ergebnisses einzuräumen. Inwieweit jener Vorwurf begründet ist, mag hier unerörtert bleiben; das Bestreben des Verfassers selbst aber kann zwar an sich nur gebilligt werden, denn je leichter die exegetische Tradition unser Urtheil ganz unbewußt befangen macht, um so weniger darf man derselben ohne neue Prüfung ihrer Berechtigung folgen; aber nicht weniger hat man sich auch vor der entgegengesetzten Gefahr zu hüten, allzu leicht den gebahnten Weg zu verlassen und sich im Einschlagen neuer eigener Wege zu gefallen, denn wenn überlieferte Erklärungen der kritischen Prüfung unterliegen müssen, so ist gegenüber nagelneuen eigenen Entdeckungen ein Mistrauen am Platze, das sich, was die Augen so vieler verständiger und gründlicher Forscher Jahrhunderte hindurch übersehen haben sollen, zehnmal besieht, ob es sich auch

wirklich bewähre. Gegen jene Gefahr ist um so mehr zu wachen je entschiedener ein Exeget sich seine Selbständigkeit und Freihei gegenüber allem und jedem, was zur exegetischen Tradition zu rechnen ist, wahrt. Und dies thut Klostermann in hohem Grade Er nimmt nicht nur zu der Versabtheilung, der sonstigen Inter punction und der Wortabtheilung, sondern auch zu der Vocalisation durchweg dieselbe kritische Stellung ein, wie zu der übrigen exege tischen Tradition. Damit bringt er die Grundsätze v. Hofmann in der That nur mit viel größerer Consequenz zur Anwendung als es dieser selbst gethan hat. Es kann uns nicht einfallen, ih hierüber zu tadeln; vielmehr kann man sich nur darüber freuen daß die aus der alttestamentlichen Textgeschichte sich ergebende Mah nung, der ursprüngliche Sinn sei aus dem unpunctirten Con sonantentext zu eruiren (die niemand mit größerem Nachdruck durc Wort und Vorbild geltend gemacht hat, als Hitzig), nachgerade auc von Theologen aus einer Schule, die man als eine kirchlich-gläubig anzusehen gewohnt ist, so entschiedene Anerkennung und Befolgun findet; und man kann nur wünschen, daß dies bei den Exegeten aller verschiedenen Richtungen noch allgemeiner und durchgreifende geschehen möchte, weshalb wir das Unternehmen der Herren DD Mühlau und Kautzsch, neue unpunctirte Ausgaben der alttestament lichen Bücher zu veranstalten, als ein sehr nützliches und dankens werthes begrüßen[a]). — Wenn man nun aber sieht, in welchem Maße Klostermann von der überlieferten Aussprache abweicht un wie oft er dabei Gedanken im Texte findet, die bisher niemanden auch nur von ferne in den Sinn kamen, so erscheint es doch von vornherein kaum glaublich, daß die jüdisch-traditionelle Textauffassung die laut dem Zeugnisse der alten Uebersetzungen bis in die älteste Zeiten zurückreicht, so häufig irre gegangen sein soll. Wir be gegnen nämlich in den drei verhältnismäßig kurzen Psalmen nich weniger als 14 Abweichungen von der überlieferten Punctation und Sinnabtheilung (in Ps. 139, 6. 16. 17. 19. 20; 73, 6

a) Vgl. Liber Geneseos sine punctis exscriptus. Curaverunt Ferdinandus Mühlau et Aemilius Kautzsch. Lipsiae, impensis Joannis Ambrosii Barth, 1868.

10. 20f.; 49, 6. 8. 9. 14. 15. 19), darunter auch so absonderlichen, wie Ps. 139, 19 אֶמְסַק טַל „letzen werde ich mich am Thau Gottes“ für אִם־תִּקְטֹל u. Ps. 49, 15 וַיֵּרְדוּ בְמֵישָׁרִים לַבֹּקֶר „und sie liefen hinab in Geradheit zum Hirten“ für וַיִּרְדּוּ בָם יְשָׁרִים לַבֹּקֶר „und herrschen werden über sie die Redlichen am Morgen“. — Dazu kommen noch 6 Stellen (Ps. 139, 11. 20; 73, 4. 15; 49, 11f. 15), in welchen Klostermann den überlieferten Consonantentext selbst corrigirt. Dergleichen liegt zwar nicht mehr innerhalb der Tragweite der Grundsätze Hofmanns, welcher sich streng an den überlieferten Text zu halten pflegt. Aber der Verfasser macht damit nur von einem Rechte Gebrauch, das, wo keine ungezwungene, sprachlich und sachlich zuläßige Erklärung sich darbietet, unumwunden anerkannt werden muß; und es kann sich nur fragen, ob er im einzelnen Falle rechten Gebrauch von demselben gemacht habe.

Das Eigentümlichste in dem hermeneutischen Verfahren der Hofmann'schen Schule ist aber die reproductive Methode der Exegese; nicht die gegenüber der glossatorischen bloß so genannte, wobei es sich in Wirklichkeit fast nur um einen Unterschied in der Darstellungsform handelt; sondern eine Methode, der dieser Name nach ihrem inneren Wesen wirklich zukommt, indem der Exeget bei der Erklärung eines Schriftstücks vor allem den Grundgedanken und die in demselben enthaltenen einzelnen Momente zu erfassen und sich zu vergegenwärtigen sucht, welche Ausführung desselben die Veranlassung des Schriftstücks, die Lage und Gemüthsstimmung des Verfassers und der Zweck, den er im Auge hat, erwarten läßt, und sodann auch in der Einzelerklärung sich immer vorzugsweise von dem leiten läßt, was man auf Grund der schon gewonnenen Ergebnisse gemäß dem nothwendigen Fortschritt der Gedanken, der inneren Gesetzmäßigkeit des Seelenlebens und der Natur des religiösen Lebens weiter zu finden erwarten muß. Die überaus zahlreichen Abweichungen von den gangbaren Erklärungen und die vielen ganz neuen und eigentümlichen exegetischen Ergebnisse, mit welchen v. Hofmann und auch Klostermann den Leser überraschen, sind vorzugsweise Früchte dieser mit einer gewissen Virtuosität von ihnen gehandhabten Methode. Und wer wollte leugnen, daß sie uns namentlich auf neutestamentlichem

Gebiet schon manchen werthvollen Ertrag für das Schriftverständ
eingebracht hat und daß noch viel Gewinn für eine lebensvoll
Auffassung des Schriftwortes, für eine bessere Erkenntnis sei
inneren Zusammenhanges und ein richtigeres Verständnis einzel
Stellen von ihr zu hoffen ist, ja daß ohne sie die Exegese
höchste Aufgabe, welche ihr gestellt ist, gar nicht zu erfüllen v
mag? In der Einseitigkeit, mit welcher sie von der Hofmann'sc
Schule geübt wird, gefährdet sie aber leicht den objectiven, hi
rischen Charakter der Exegese; die Subjectivität des Exegeten
winnt einen großen Einfluß auf die Auslegung; leicht muß
der freie Herzenserguß und das bewegte Gemüthsleben eines P
misten oder der kühne Geistesflug eines Dichters oder Proph
den logischen, psychologischen oder dogmatischen Voraussetzungen
Auslegers fügen, oder es wird, was für die jetzige Entwickelun
stufe des religiösen Lebens seine Gültigkeit hat, auf eine frü
übertragen. Auch muß bei strenger Durchführung dieser Meth
jeder begangene Fehler, jedes Versehen die weitreichendsten Fol
haben; die kleinste Ungenauigkeit in der Erfassung des Gru
gedankens muß auch in der Einzelerklärung mehr oder weniger
führen; und auch wenn der Grundgedanke richtig erfaßt ist, z
die falsche Erklärung eines einzelnen Verses nach sich, daß m
auf Abwege geräth, von denen dann manchmal nur die gewagte
und abenteuerlichsten Seitensprünge wieder in die rechte B
zurückbringen können. Mit der reproductiven Methode wird dar
die in der Exegese vorherrschende inductive in viel höhe
Maße verbunden werden müssen, als die Hofmann'sche Schule
thun pflegt; und wenn auch die Arbeit der Induction und
Reproduction, wie es in der Natur der Sache liegt, immer
wechselsweise bedingen und mit einander verbunden sind, so m
doch im allgemeinen jene vorausgehen müssen, während diese th
die Richtigkeit des gewonnenen Ergebnisses zu bewähren, theils
einer lebensvollen Auffassung des inneren Zusammenhangs und
Bedeutung des Einzelnen in dem Ganzen zu verhelfen hat. —

Sowol die erfolgreiche Anwendung der vorzugsweise reprod
tiven Methode als die durchgreifende Emancipation von der ex
tischen Tradition erfordern aber in besonders hohem Ma

den Exegeten unentbehrliche Eigenschaften: einmal neben
ren Kenntnis dessen, was sprachlich möglich ist, eine wirk-
rtrautheit mit dem Sprachgebrauch; man muß wissen,
Hebräer in Prosa und Poesie sich auszudrücken gewohnt
nst läßt man sich leicht verleiten, vereinzelte ungewöhnliche
sweisen so als Erklärungsnorm zu verwerthen, wie nur
rachgebräuchliche verwendet werden darf. Sodann ist
nder eine Vertrautheit mit den alttestamentlichen An-
en und mit dem geschichtlichen Charakter der alttestament-
römmigkeit erforderlich, widrigenfalls die reproductive Me-
r dazu dienen kann, der dogmatisirenden Exegese ihre nach-
ehr geschmälerte Herrschaft wieder zu erweitern. Und
darf dem Exegeten der Sinn für das Einfache und Natür-
gesunde exegetische Tact nicht fehlen; ist er zu Spitz-
en und Absonderlichkeiten geneigt, so muß die exegetische
der Hofmann'schen Schule für seine Forschung nothwendig
isvoll werden.

sprachlicher Akribie läßt es nun Klostermann durchaus nicht
er hat ein scharfes Auge für sprachlich anfechtbare Punkte
gangbaren Auslegungen und ist sichtlich bemüht, Formen
rtverbindungen, in welchen man Unregelmäßigkeiten zu
legt, so zu erklären, daß sie sich den sonst gültigen Regeln
oder aber die Abweichung von dem Gewöhnlichen selbst
nter eine Regel zu bringen, wobei freilich neben Richtigem,
. daß die ungewöhnliche Voraussstellung von לְךָ, לִי u. dgl.
7, 14. Ps. 139, 17 u. a. grammatisch nur zuläßig ist,
besonderer Nachdruck darauf liegt (S. 50 f.), gelegentlich
unhaltbare Regel aufgestellt wird, wie die über die Stel-
לֹא vor dem inf. absol. statt vor dem verb. finit.
f.)[a]). Auch dem Sprachgebrauch trägt er Rechnung, wie

Regel lautet: Die Negation steht vor dem inf. abs., wenn nicht die
dlung selbst im Gegensatz zu einer anderen denkbaren, sondern nur
durch den inf. abs. modificirte Verbalbegriff im Gegensatz zum ein-
n verneint werden soll. Von den drei angeführten Belegen sind aber
offenbar keine wirklichen Belege. In Jes. 28, 28 steht לֹא vor

denn z. B. seine Erklärung von Ps. 73, 1 (S. 78 ff.) den wöhnlichen Gebrauch von טוֹב לְ (in 18 Stellen, von welchen sonders Koh. 8, 12. 13 auch als Sachparallele angeführt werden verdient hätte) für sich, aber freilich auch die nur aus Neuen Testament belegbare Verbindung ישראל אלהים gegen hat. Im ganzen aber legt der Verfasser doch viel zu wenig Gew auf den Sprachgebrauch und ist nur allzu geneigt zu gewag oder geradezu unrichtigen Annahmen in sprachlichen Dingen. will er z. B. in Ps. 49, 20 die Redensart תָּבֹא עַד־דּוֹר אֲבוֹתָיו von Analogie der Redensarten „zu den Vätern kommen" (Gen. 15, 1 „zu den Vätern versammelt werden" losreißen und erklären: „m du auch prüfend hinaufgehen bis an das Geschlecht seiner Vät (S. 188 f.)[a]). Zu Ps. 139, 11 emendirt er אֹרֵב בַּעֲדֵנִי (S. obschon ארב nie, wie die Verba des Umschließens, mit בְּעַד struirt wird (wäre eine Emendation nöthig, so hätte jedenfalls Böttcher'sche יְסֻכֵּנִי viel mehr für sich). In Ps. 49, 14 liest וְזֶה דֶרֶךְ מִכְסָל (S. 156 f.), obschon ein Wort מִכְסָל weder im noch im Neuhebräischen vorkommt, noch aus dem Aramäis oder Arabischen zu belegen ist. Für das Verbum עָקַב nimm

---

לָנֶצַח, zu dem es auch logisch gehört, die Stelle muß also hier außer Betracht bleiben; in Gen. 3, 4 aber erklärt sich die Voranstell des לֹא nicht aus der aufgestellten Regel, sondern aus der Absicht, Gegensatz zu der göttlichen Drohung מוֹת תָּמוּת (Kap. 2, 17) so stimmt und nachdrucksvoll als möglich hervortreten zu lassen. In gle Weise wäre auch die ungewöhnliche Stellung des לֹא in 2 Kön. 8, zu erklären, wenn das Cethibh die ursprüngliche Lesart enthielte. Regel paßt nur auf den Fall Am. 9, 8. Es versteht sich aber, man aus einem vereinzelten Beispiel keine Regel entnehmen kann; wenigsten, wenn dieselbe Erscheinung in einer anderen Stelle einen deren Grund hat. Der Verfasser aber hält seine Regel für so un brüchlich, daß er für Ps. 49, 8 sogar die Nothwendigkeit einer Abweich von der überlieferten Aussprache und Wortverbindung damit begründ

a) Der dafür angegebene Grund ist: בּוֹא עַד könne nicht so viel sein בּוֹא אֶל. Aber das ist übel angewendete Akribie; denn die Vertausch von אֶל mit עַד bringt nur eine geringe Modification der Bedeutung sich, wie in שׁוּב עַד neben dem gewöhnlichen שׁוּב אֶל. Für den um kehrten Fall erkennt der Verfasser dies selbst an (S. 52).

die unbelegbare Bedeutung „gewaltthätig niederdrücken,
“, für מוק (S. 85) die ebenfalls nicht nachweisbare Be-
Pläne machen“ und die Grundbedeutung „gewunden sein“
prachlicher Beziehung am verfehltesten ist wol die in Ps.
roffene Auskunft: für אַח לֹא sei vielmehr אַחֲלָא oder
enn doch nur“ zu lesen und im zweiten Glied statt לֹא
אַחֲלַי in 2 Kön. 5, 3 ist ein Plur. constr. (wie אַחֲלַי
5 Plur. mit Suff.), die Schreibung אַחֲלָא ist also un-
nd in der für die Schreibung לֹא angeführten Belegstelle
8, 12 hat der Verfasser verkannt, daß das Cethibh
Qeri aber לוֹ lautet. — Unrichtig ist auch die Behaup-
Ps. 49, 9 sei die Punctation וְיֵקַר fehlerhaft (vgl. יֵקַר
6, וַיֵּשֶׁב Richt. 19, 6. 1 Kön. 21, 7. 2 Kön. 25, 24
Olshausen § 39, a u. d), und die Annahme וְחָדַל im
könne bedeuten „abstehen von jemanden, ihn loslassen“,
Verbum nur mit folgendem מ bedeuten kann. — Daß
Piel מְקָרְבָם ohne י der Pluralendung geschrieben werden
der Verfasser Ps. 49, 12 (S. 148) annimmt, sollte
mit der Schreibung מְקָרִיבָם Lev. 21, 6, über die Ols-
39, d zu vergleichen ist, nicht belegt werden, und die
קָרֵב לְעוֹלָם im Sinne von „es naht etwas zu ewiger
t ohne allen Beleg aus der hebräischen Diction.

mehr als die gebürende Berücksichtigung des Sprach-
vermissen wir aber bei Klostermann den Sinn für das
nd Natürliche; es begegnen uns ziemlich viele gezwungene
te, ja auch abenteuerliche Erklärungen, und manchmal
enig gewichtige Skrupel gegen die bisherigen Auffassungen,
f solche Abwege führen. Beispielsweise führen wir aus
die Erklärung von V. 19 an: „Letzen werde ich mich
Thau; Frevler und Blutmenschen, weichet von mir“
ner oben angeführten Abweichung von der überlieferten
n und Interpunction). Bei dem Thau sollen wir nach
19 an den die Auferstehung der Todten bewirkenden
denken [a]). In Ps. 73, 4 corrigirt Klostermann לְמוֹתָם

---

hat Klostermann nicht beachtet, wie sehr das kühne Bild in Jes.

im Hinblick auf Jes. 58, 6 in לְמוֹטָם, um den unpassenden Sinn zu erhalten: „keine festgezogenen Schnüre hat ihr Joch"! Ganz abenteuerlich ist die Erklärung von Ps. 73, 15: „wenn ich dachte, demgemäß zu verkündigen, siehe, [so war oder blieb] das Geschlecht deiner Verständigen in seinen Ufern" (בְּגַדְתָּיו), was heißen soll: sie blieben geduldig und gleichmüthig; und die von Ps. 49, 15: „wie dem Scheol gehörige Schafe setzte man sie hin, die der Tod zu weiden hat, und so liefen sie fügsam stracks zum Hirten hinab, während ihr Gedanke war, den Scheol aufzubrauchen, daß ihm keine Wohnung bliebe"!

Wir gehen nicht weiter auf Einzelnheiten ein[a]), müssen aber gestehen, daß wir bei dem Verfasser zwar viele scharfsinnige, zu neuer Prüfung gangbarer Erklärungen auffordernde Erörterungen und da und dort auch feine, treffende Bemerkungen über die Bedeutung einzelner Wörter und Sätzchen im Zusammenhange gefunden haben, daß wir ihm aber da, wo er ganz neue Wege einschlägt, nirgends zu folgen vermögen. Die Erwartungen, mit denen er an die Untersuchung des Textes herantritt, verleiten ihn nur zu oft, sich auf irgend einen vereinzelten Anhaltspunkt, den er für dieselben gefunden zu haben glaubt, zu versteifen und sich den übrigen Text gewaltsam danach zurechtzulegen; und zur Gewinnung solcher Anhaltspunkte müssen ihm öfter angebliche Parallelstellen helfen.

26, 19 hier durch die Verbindung mit „saugen werde ich" karrikirt würde. Den Anstoß, den er an der Zusammenhangslosigkeit der Schlußstrophe mit dem Hauptinhalt des Psalms nimmt, verlegt seine Erklärung zwischen die beiden Glieder des V. 19, die er nur in der unannehmbarsten Weise mit einander zu verknüpfen vermag. Seine Meinung, אִם könne am Anfang des Satzes nicht utinam bedeuten, widerlegt sich z. B. durch 1 Chron. 4, 10, und die Behauptung, nach den Sprachgesetzen könne der zweite Satz nicht mit וְאַנְשֵׁי beginnen, ist unerwiesen (וְ vor dem Vocal findet sich z. B. Ps. 6, 4; 45, 13). In Wirklichkeit haben aber auch wohl weniger diese Anstöße, als die Reminiscenz an Jes. 26, 19 den von dem Gedanken an die Todtenauferweckung vollen Erklärer bestimmt, die nicht nur durch ihre Einfachheit, sondern auch durch den Parallelismus empfohlene überlieferte Auffassung zu verlassen.

a) Beiläufig sei bemerkt, daß S. 110 unrichtig über Hupfeld's Auffassung des 2. Gliedes von Ps. 73, 26 referirt ist.

willkürlich und zufällig aufgegriffen sind. Dazu kommt
oße Neigung, einer möglichen Lesung des unpunctirten Textes
m den Vorzug zu geben, weil sie nicht die überlieferte
können darum nur urtheilen, daß die eigentümliche exe-
ethode der Hofmann'schen Schule viel maßvoller und
und umsichtiger angewendet werden muß, als es in dieser
schehen ist, wenn sie für die alttestamentliche Exegese
verden soll.

ie alttestamentliche Theologie gewinnt der Verfasser durch
tischen Untersuchungen das die Ansichten v. Hofmanns
Ergebnis, daß die Gewißheit einer künftigen Erlösung
Tode in dem Bewußtsein der alttestamentlichen Frommen
persönliches Gemeinschaftsverhältnis mit Gott enthalten
zwar nicht als Frucht irgend einer speciellen göttlichen
ng oder als Wirkung eines national- und heilsgeschicht-
eignisses, sondern als integrirendes Moment jenes Be-
so daß, seit es überhaupt ein Leben in und mit Gott
auch schon vor dem Beginn der nationalen Geschichte
die Hoffnungsgewißheit künftiger Erlösung aus dem Tode
sein konnte und überall vorhanden war, wo es zur
klaren Selbsterkenntnis des gegenwärtigen Lebens in
. Eine Hoffnung künftiger Erlösung aus dem Tode
bekanntlich auch viele andere Ausleger in Ps. 49, 16[a])
24—26 ausgesprochen, wogegen sie allerdings in
ußer Hofmann keiner der neueren Ausleger[b]) gefunden
r Weg, auf welchem unser Verfasser sie darin findet,
exegetisches Verfahren sehr charakteristisch. Von vorn-
de er es „sonderbar" finden, wenn diese Hoffnung in
der „völligen Beschlossenheit des persönlichen Lebens
" (?) handelnden Psalm nirgends berührt wäre. Eine

---

brigens meine Bemerkungen z. d. St. in der 2. Aufl. von Hup-
Psalmencommentar.

den älteren haben meines Wissens nur Mariana und Hammond
em Vorgang der Chald. wenigstens bei הֱקִיצֹתִי V. 18 an die Auf-
ng gedacht.

solche Berührung glaubt er dann in dem Wort הֱקִיצֹתִי V
dessen sonstige Erklärungen ihm unbefriedigend erscheinen un
bekanntlich auch vom Erwachen aus dem Todesschlafe vork
gefunden zu haben. Nun geht er an die Auslegung des P
Bei V. 11 angelangt, bietet sich ihm die Möglichkeit dar, d
füllung seiner Erwartung zu finden. Die gewöhnliche Aus
findet hier nach dem Gedanken: „kein Entfliehen nach irgend
auch noch so entfernten Weltraum kann mich der Hand de
gegenwärtigen entziehen“ (V. 7—10) den sehr natürlich si
schließenden ergänzenden Gedanken: „auch in dichte Finsterni
hüllt, würde ich dem Blick des Allsehenden nicht entzogen
Unser Ausleger aber meint, es wäre „abgeschmackt“, wen
Dichter nach dem, was vorangegangen ist, in diesem Gedanke
eine „Steigerung“ finden wollte! Indem er nun übersetzt:
so dachte ich: doch aber wird Finsternis mich überfallen“, n
bei der Finsternis an die künftige Todesnacht denken c), in
auf welche der Dichter des Glaubens ist, daß auch sie i
gnadenreichen Gegenwart Gottes nicht entziehe. Wer aber
wenn er nicht von vornherein darauf ausgeht, in dem Psal
Erlösung aus der Todesnacht finden zu wollen, die V
u. 12 in solcher Weise von der durch die Gleichförmigkei
V. 10 u. 12 noch besonders indicirten Analogie der vorherge
losreißen, und wer unter der Finsternis und Nacht ohne w
die Todesnacht verstehen, zumal sowol das לֹא־יַחְשִׁיךְ a
Gegensatz des Tages in V. 12 bestimmt anzeigt, daß es in
sammenhang wirklich nur auf dem Anblick entziehende Dun
und nicht auf Tod und Todtenreich ankommen kann? Wie

a) Die sprachlichen Gründe des Verfassers gegen die gangbare Er
sind von keinem entscheidenden Gewicht. Mit dem 2. Gliede von
weiß auch er nur durch eine (dazu unzuläßige) Correctur des
fertig zu werden. וָאֹמַר kann allerdings nicht wol bedeuten:
spräche ich“; aber das „und so (da Entfernung aus Gottes Ge
sich unmöglich erwies) sprach ich“ führt nur den neuen Gedanken
anderes Mittel, sich Gott zu entziehen, ein, und der ganze Vers
logisch die Stelle eines Vordersatzes. שׁוּף aber bedeutet jedenfall
„überfallen“, auch nicht Gen. 3, 15. Hiob 9, 17.

Ausdruck fände auch der trostreiche Glaube des Dichters 2! — Was der Verfasser aus den folgenden Versen zur ung seiner Auffassung geltend macht, könnte — ebenso wie utung des הקיצתי V. 18 — erst dann Ueberzeugungskraft hen, wenn seine Erklärung von V. 11 u. 12 feststünde. erlassen es darum, weiter darauf einzugehen; denn eine ung seiner Erklärung im einzelnen kann hier nicht unsere sein. Sehen wir nun vom 139. Psalme ab, worin be- für die alttestamentliche Theologie bedeutungsvolle Neue rmann's Auffassung der in Ps. 49 u. 73 ausgesprochenen auf Erlösung aus dem Tode? Daß der Keim derselben fahrungsmäßigen Gewißheit der persönlichen Lebensgemein- t dem ewigen Gotte, der auch über den Tod Gewalt hat ihm zu retten vermag, liegt und daß sie aus diesem rganisch hervorwächst, ja unter bestimmten Bedingungen ig aus ihm sich entfalten mußte, erkennen auch andere (z. B. Hupfeld) an. Aber sie ist in ihren Augen nur snahmsweise und vereinzelt Auftretendes; es sind vereinzelte te in der Entwickelung der alttestamentlichen Glaubens- s und Hoffnungsgewißheit; jener Keim ist nur zur Ent- ekommen, wo der Gegensatz zu der gegenwärtigen Lebens- oder die Aussicht auf bevorstehende Entbehrung aller und ahrung des Segens der Gottesgemeinschaft im zeitlichen Glaubensgewißheit, in Gnadengemeinschaft mit Gott zu einem ungewöhnlichen und vorübergehenden höchsten Auf- getrieben und angestachelt hat. Klostermann dagegen be- die Gewißheit künftiger Erlösung aus dem Tode als Ge- aller alttestamentlichen Frommen, die ein klares Bewußtsein Verhältnis zu Gott gewonnen hatten, als einen dauernd nen Bestandtheil der gemeinsamen Glaubenserkenntnis, der auch wenn jene außerordentlichen Bedingungen nicht vor- ind, seinen bestimmenden und gestaltenden Einfluß auf das Leben und die religiösen Anschauungen übt. Man sollte an dieser Ansicht müßten sofort die überaus zahlreichen rre machen, nach deren unzweideutigem Zeugnis die Frommen Bundes auf das Todtenreich hinblickten als auf einen

finsteren, freudlosen Ort, an welchem alles wirkliche Leben u
alle Thätigkeit, namentlich auch der Verkehr des Frommen m
Gott, sein Gebet und sein Lob gänzlich aufhört, und von wo
keine Wiederkehr gibt; und man ist begierig zu sehen, wie
Klostermann mit den Aussprüchen solchen Inhalts auseinanderse
Allein eine wirklich eingehende Auseinandersetzung damit hat er
nicht versucht. Was die Einleitung, S. 11 ff., darüber enth
läuft in der Hauptsache auf Folgendes hinaus: „Es läßt sich denk
daß der Todeszustand sowol dem gegenwärtigen als einem kü
tigen Leben gegenüber als ein Zustand der Entbehrung ersche
ohne daß er darum endlos sein müßte. Nun erhofft der altte
mentliche Fromme sein Heil ganz und gar von einer die Geschi
seines Volkes schließenden That Gottes, und auch der gegenwär
Genuß der Gottesgemeinschaft verbindet sich für sein Bewußt
auf's engste mit dem Genusse des öffentlichen geschichtlichen Vo
lebens; das natürliche Leben ist also für ihn Mittel der Bet
ligung an dem gegenwärtigen und dem kommenden Heile; mit d
Tode dagegen hört die Gemeinschaft mit dem Volksleben auf,
welchem sich der Gott des Heiles thätig erwies; der Todeszust
ist also Ausgeschlossenheit von dem gegenwärtigen und dem ko
menden Heil, so daß ein Mitgenuß an dem letzteren abhängig
von der vorgängigen Wiederherstellung aus dem Tode in das d
seitige Leben. Auch dem irdischen Leben gegenüber muß dar
der Todeszustand dem alttestamentlichen Frommen (anders als d
Christen, der sein Leben in dem jenseits des Todes stehenden, a
erstandenen und verherrlichten Christus geborgen weiß) als
Fernesein vom Heile und darum als das größte Uebel erschein
Denn von einem seligen Zustand der Verstorbenen konnte er nic
wissen, sondern nur von einer in Gottes Liebeswillen gegründe
dereinstigen Erlösung aus dem Todeszustand.“ Hier liegt
Einwand nahe, daß damit die hoffnungslosen Aussagen über
Elend des Todeszustandes, die aus dem Munde frommer Isr
liten kommen, doch noch nicht genügend erklärt sind; war die G
wißheit der künftigen Erlösung aus dem Tode wirklich Besta
theil der herrschenden alttestamentlichen Glaubenserkenntnis,
mußte dies Hoffnungslicht nothwendig das Dunkel des To

während von seinem Scheine in so manchen in den
n Farben gehaltenen Schilderungen des Zustands nach dem
r nichts wahrzunehmen ist. Unser Verfasser sucht sich
esen Einwand dadurch zu sichern, daß er solche Aussagen
Erzeugnisse einer vorübergehenden Lage und Stimmung,
s Ausdruck bleibender Ueberzeugung darstellt. Es ist das
h dasselbe Verfahren, mittelst dessen die älteren dogmati-
Exegeten das in vielen alttestamentlichen Schilderungen
enreiches liegende Präjudiz gegen eine jenseitige Vergeltung
igen suchten; und es tritt damit der Gegensatz der Ansicht
anns gegen die der meisten alttestamentlichen Forscher
in's Licht. Was diese als die herrschende Anschauung
stand nach dem Tode betrachten, gilt Klostermann als Er-
vorübergehender Stimmung, besonderer Anfechtung und Ge-
fregung; was sie dagegen als ausnahmsweise Erhebung über
öhnlichen Stand der Glaubenserkenntnis ansehen, macht er
bei allen über ihr Verhältnis zu Gott klar gewordenen
n vorauszusetzenden gemeinsamen Ueberzeugung. — Auf
exegetischem Wege kann nun Klostermann gewiß nicht
toß zu dieser Umkehrung der bei den alttestamentlichen
n herrschenden Ansicht erhalten haben; denn es wäre leicht
eisen, daß diese nicht nur, was sie als herrschende An-
über die Aussichten für die Zeit nach dem Tode bezeichnen,
hältnismäßig sehr zahlreichen und unzweideutig klaren Aus-
belegen können, sondern daß darunter auch viele sind, die
h als Erzeugnis vorübergehender Stimmung betrachtet
können, während in den wenigen Stellen, wo die Hoffnung
Erlösung aus dem Tode aufleuchtet, die von ihnen ange-
en Bedingungen und Voraussetzungen solchen Aufleuchtens
vorhanden sind. — Aus den einleitenden Bemerkungen
anns ist aber auch deutlich zu ersehen, daß ihn zunächst
lyse der in dem Bewußtsein der Gemeinschaft mit Gott
enen Momente auf seine Ansicht geführt und daß er erst
die Bestätigung derselben auf exegetischem Wege gesucht hat;
ei zeigt er sich von einer irrtümlichen Voraussetzung ge-
on der Voraussetzung nämlich, daß, wenn der Keim einer

religiösen Erkenntnis in dem Bewußtsein der alttestamentl
Frommen schon vorhanden und die Entwickelung desselben
unmittelbar durch eine heilsgeschichtliche Thatsache bedingt
sondern wesentlich im Bereich der „religiösen Entwickelung
Einzelnen“ (S. 8) lag, es nur einer vollen klaren Selbstbesin
bedurfte, um die Erkenntnis selbst zu gewinnen. So leicht
rasch geht es aber mit der Entstehung religiöser Erkenntnisse
haupt nicht; ihr Keim kann vorhanden sein, aber seine Entw
lung wird durch die Form und Gestalt, welche andere Mom
der religiösen Erkenntnis und des religiösen Lebens haben,
aufgehalten a); die Erkenntnis selbst kann sich erst daraus
wickeln, wenn das religiöse Leben ein gewisses Stadium der
erreicht hat; und in der Erreichung dieser Reife ist das
des Einzelnen wenn auch nicht absolut, so doch sehr wesentlich
dingt durch die Gesamtentwicklung des religiösen Lebens der
meinschaft. Wird das nicht besonders von einer so hohen Glau
erkenntnis, wie die, um welche es sich hier handelt, gelten müs
Wie kann Klostermann annehmen, daß schon jedes tiefere S
besinnen eines Frommen über sein Gemeinschaftsverhältnis zu
ausreichend gewesen sei, ihn über seine künftige Erlösung aus
Tode, über die dereinstige Wiederbelebung seines verwesten Leichn
gewiß zu machen?

Seine Schlußfolgerungen scheinen freilich sehr einfach
sicher: der Fromme ist der Seligkeit seines Verhältnisses zu
unmittelbar und erfahrungsmäßig gewiß, diese Gewißheit hat
vor allem dem Tode gegenüber zu behaupten; in der Nothwe
keit, sterben zu müssen, weiß sich nun der Fromme einem Zo

---

a) So war z. B. das Princip des Universalismus ohne alle Frage
von Anfang an in dem alttestamentlichen Gottesbewußtsein beschl
aber es braucht geraume Zeit, um die in dem Particularismu
nationalen Gottesstaats liegenden Schranken und Hüllen durchbrech
können. Wir erinnern überhaupt an das, was wir über die in
langsamen Proceß sich vollziehende und an bestimmte geschichtliche
dingungen geknüpfte Entwickelung der in dem alttestamentlichen Glau
bewußtsein vorhandenen Keime messianischer Erkenntnisse Jahrg. 1
S. 462 ff. auseinandergesetzt haben.

isse Gottes unterstellt und, indem sich trotzdem seine
in Gott auch dem Tode gegenüber bewährt, weiß er von
t, daß er persönlich Gegenstand eines ewigen Liebeswillens
t, der sich einst übermächtig erweisen muß über den anderen
illen, kraft dessen er sterben muß. Seine Seligkeit in
demgemäß geradezu undenkbar ohne die Gewißheit, daß er
auch vor der Todesvernichtung geborgen ist. — Aber
iese Schlußfolgerungen denn auch wirklich von der ge-
ichen Entwickelungsgestalt, welche dem religiösen
r alttestamentlichen Frommen eigen war? Zwei Punkte
dieser Beziehung besonders anzufechten: der eine betrifft die
ng über den Tod, der andere die dem alttestamentlichen
i zugeschriebene Gewißheit, persönlich Gegenstand eines
Liebeswillens Gottes zu sein.

st wahr: der alttestamentliche Fromme ist seines Gnaden-
ei Gott auch angesichts des Todes gewiß, und diese Ge-
rhebt ihn über den Gedanken an die Vergänglichkeit seines
Lebens. Wenigstens wenn er ein langes, an Erfahrungen
ade seines Gottes reiches Leben, umgeben von seinen
und Enkeln, „alt und lebenssatt“ [a]), reif wie die Garbe,
hrer Zeit auf die Tenne gebracht wird (Hiob 5, 26), ver-
beschließt, kann der herannahende Tod seine Gewißheit, bei
Gnaden zu stehen, nicht trüben, ja er ist ihm in diesem
um eine ernstliche Anfechtung. Das müßte er freilich sein,
rklich der Tod an sich nach herrschender alttestamentlicher
ung eine Wirkung des göttlichen Zornes über die mensch-
ndhaftigkeit wäre. Aber so gewiß solche Betrachtungsweise
es die biblische ist, so wenig ist sie schon die im Alten
t herrschende. Der Tod des Gottlosen ist allerdings
rkung des göttlichen Zornes, für ihn hat er den Stachel
trafe seiner Verschuldung; zunächst weil er ein vorzeitiger
ihn unvermuthet mitten aus seinem äußerlichen Glücks-

. über den misverständlichen Ausdruck den schönen Artikel „Lebens-
“ von E. Achelis in der Reformirten Kirchenzeitung von Thele-
n und Stähelin 1864 im Augustheft.

religiösen Erkenntnis in dem Bewußtsein der alttestamentlich
Frommen schon vorhanden und die Entwickelung desselben nic
unmittelbar durch eine heilsgeschichtliche Thatsache bedingt wa
sondern wesentlich im Bereich der „religiösen Entwickelung d
Einzelnen“ (S. 8) lag, es nur einer vollen klaren Selbstbesinnu
bedurfte, um die Erkenntnis selbst zu gewinnen. So leicht u
rasch geht es aber mit der Entstehung religiöser Erkenntnisse übe
haupt nicht; ihr Keim kann vorhanden sein, aber seine Entwic
lung wird durch die Form und Gestalt, welche andere Mome
der religiösen Erkenntnis und des religiösen Lebens haben, n
aufgehalten [a]); die Erkenntnis selbst kann sich erst daraus e
wickeln, wenn das religiöse Leben ein gewisses Stadium der Re
erreicht hat; und in der Erreichung dieser Reife ist das Leb
des Einzelnen wenn auch nicht absolut, so doch sehr wesentlich b
dingt durch die Gesamtentwickelung des religiösen Lebens der G
meinschaft. Wird das nicht besonders von einer so hohen Glaube
erkenntnis, wie die, um welche es sich hier handelt, gelten müsse
Wie kann Klostermann annehmen, daß schon jedes tiefere Selb
besinnen eines Frommen über sein Gemeinschaftsverhältnis zu G
ausreichend gewesen sei, ihn über seine künftige Erlösung aus d
Tode, über die dereinstige Wiederbelebung seines verwesten Leichna
gewiß zu machen?

Seine Schlußfolgerungen scheinen freilich sehr einfach u
sicher: der Fromme ist der Seligkeit seines Verhältnisses zu G
unmittelbar und erfahrungsmäßig gewiß, diese Gewißheit hat s
vor allem dem Tode gegenüber zu behaupten; in der Nothwend
keit, sterben zu müssen, weiß sich nun der Fromme einem Zorn

---

a) So war z. B. das Princip des Universalismus ohne alle Frage sc
von Anfang an in dem alttestamentlichen Gottesbewußtsein beschloss
aber es braucht geraume Zeit, um die in dem Particularismus
nationalen Gottesstaats liegenden Schranken und Hüllen durchbrechen
können. Wir erinnern überhaupt an das, was wir über die in ein
langsamen Proceß sich vollziehende und an bestimmte geschichtliche B
dingungen geknüpfte Entwickelung der in dem alttestamentlichen Glaube
bewußtsein vorhandenen Keime messianischer Erkenntnisse Jahrg. 18
S. 462 ff. auseinandergesetzt haben.

isse Gottes unterstellt und, indem sich trotzdem seine in Gott auch dem Tode gegenüber bewährt, weiß er von t, daß er persönlich Gegenstand eines ewigen Liebeswillens st, der sich einst übermächtig erweisen muß über den anderen illen, kraft dessen er sterben muß. Seine Seligkeit in demgemäß geradezu undenkbar ohne die Gewißheit, daß er auch vor der Todesvernichtung geborgen ist. — Aber iese Schlußfolgerungen denn auch wirklich von der ge-ichen Entwickelungsgestalt, welche dem religiösen r alttestamentlichen Frommen eigen war? Zwei Punkte dieser Beziehung besonders anzufechten: der eine betrifft die ng über den Tod, der andere die dem alttestamentlichen n zugeschriebene Gewißheit, persönlich Gegenstand eines Liebeswillens Gottes zu sein.

ist wahr: der alttestamentliche Fromme ist seines Gnaden-bei Gott auch angesichts des Todes gewiß, und diese Ge-erhebt ihn über den Gedanken an die Vergänglichkeit seines Lebens. Wenigstens wenn er ein langes, an Erfahrungen ade seines Gottes reiches Leben, umgeben von seinen und Enkeln, „alt und lebenssatt“ [a]), reif wie die Garbe, hrer Zeit auf die Tenne gebracht wird (Hiob 5, 26), ver-beschließt, kann der herannahende Tod seine Gewißheit, bei Gnaden zu stehen, nicht trüben, ja er ist ihm in diesem um eine ernstliche Anfechtung. Das müßte er freilich sein, irklich der Tod an sich nach herrschender alttestamentlicher ng eine Wirkung des göttlichen Zornes über die mensch-ndhaftigkeit wäre. Aber so gewiß solche Betrachtungsweise es die biblische ist, so wenig ist sie schon die im Alten nt herrschende. Der Tod des Gottlosen ist allerdings rkung des göttlichen Zornes, für ihn hat er den Stachel trafe seiner Verschuldung; zunächst weil er ein vorzeitiger ihn unvermuthet mitten aus seinem äußerlichen Glücks-

———

. über den misverständlichen Ausdruck den schönen Artikel „Lebens-“ von E. Achelis in der Reformirten Kirchenzeitung von Thele-nn und Stähelin 1864 im Augustheft.

stand, in welchem er seine Befriedigung fand, herausreißt. Aber auch wenn er ausnahmsweise kein vorzeitiger ist, muß ihn der Gottlose doch gemäß seinem ganzen inneren Verhältnis zu Gott als Vollzug des über ihn ergehenden Gerichtes empfinden; und jedenfalls ist er für ihn Ausrottung aus der Gemeinde Jehova's und Ausschluß von dem Heil und den Segnungen des Gottesreiches; denn mit ihm wird früher oder später auch seine Nachkommenschaft ausgerottet, und damit sein Name und Gedächtnis ausgetilgt. Anders aber verhält es sich mit dem Tode an und für sich. An sich ist der Tod nach der im Alten Testament herrschenden Anschauung eine in der Natur des Menschen begründete, gottgeordnete Nothwendigkeit. Nur dem ewigen Gotte ist ein über den Wechsel und die Vergänglichkeit dessen, was unter der Sonne ist, erhabenes Leben eigen; dagegen dem geringen, staubgeborenen Menschen kommt seiner Natur nach kein unvergängliches Leben zu. Wenn nun der Fromme, nachdem er seinen in vollem Maß ihm zugemessenen Antheil am Leben, so viel als er sich selbst davon wünschte, gehabt und in reichem Maße Gottes Gnade erfahren hat, zur zuvor bestimmten Zeit dieser gottgeordneten Naturnothwendigkeit erliegt, so kann das die Gewißheit seines Gnadenstandes auf keine sonderliche Probe stellen; denn diese gottgeordnete Naturnothwendigkeit steht in keinem Widerspruch mit dem über ihm waltenden göttlichen Liebeswillen und Gnadenrath. Die Anfechtung ergibt sich auf Grund dieser Anschauung erst gegenüber dem vorzeitigen Tod. In ihr fleht dann der Fromme, wie der Dichter des 39. Psalms, daß Gott ihn vor seinem Ende noch einmal eine thatsächliche Vergewisserung seines Gnadenstandes erfahren lassen möge, und die Erfüllung dieser Bitte verhilft ihm zum Sieg über die Anfechtung und nimmt seinem Tode den Stachel einer Strafe persönlicher Verschuldung.

Nun liegt es freilich nahe, zu sagen: selbst zugegeben, daß die im Alten Testament herrschende Anschauung den Tod an sich nur als gottgeordnete Naturnothwendigkeit ansieht, wie kann der Fromme in der Gewißheit, bei Gott in Gnaden zu stehen, angesichts des Todes sein Genüge finden, wenn doch im Todtenreich der Verkehr mit Gott und die Erfahrung seiner Gnade und Treue für seine

ein Ende hat? Muß hier nicht nothwendig der in jener
eit liegende Keim der Hoffnung auf eine Wiederherstellung
sönlichen Liebesverkehrs zwischen ihm und Gott zur Ent-
kommen? Die Frage ist zu bejahen für den Fall, daß
mme gewiß ist, persönlich Gegenstand eines ewigen Liebes-
Gottes zu sein. Aber kann man diese Gewißheit dem
entlichen Frommen ohne weiteres und unbedingt zuschreiben?
n von Anfang an überall, wo es wahre Frömmigkeit, wo
in und mit Gott gab, auch schon ein volles und klares
sein von der religiösen Bedeutung der Persönlichkeit vor-
Klostermann selbst kann dies nicht annehmen, wenn er
gesteht, daß der Genuß der Gottesgemeinschaft für das Be-
des alttestamentlichen Frommen auf's engste mit dem
des öffentlichen geschichtlichen Volkslebens verknüpft war. —
ben bereitwillig zugestanden: der alttestamentliche Fromme
h auch sterbend von Gott geliebt, persönlich von ihm ge-
Selbstverständlich geben wir ebenso bereitwillig zu, daß er
Glauben an die Ewigkeit und Unveränderlichkeit der gött-
iebe auch dessen gewiß ist, daß Gott ihm auch über den
aus seine Gnade und Treue bewahren und beweisen wird.
eben ist für ihn der Tod nicht, wie für den Gottlosen,
ung aus der Gemeinde und Ausschluß von den Segnungen
rheißungen des Gottesreiches. Er behält auch nach seinem
aran Theil. Aber es ist nicht sein eigenes Selbst, an dem
h seinem Tode Gottes Gnade und Treue beweisen kann,
es ist seine Nachkommenschaft, sein Geschlecht (weiterhin
n Volk), in welchem er fortlebt und das seinen Namen
Gedächtnis erhält. In ihm behält er Theil an den Seg-
und Verheißungen des Gottesreichs. So erweist Gott
ade und Treue an Abraham, Isaak und Jakob nach ihrem
indem er um ihretwillen Israel trotz aller Untreuen nie
ner verwirft, sondern seinen Gnadenrath an ihm zur Aus-
bringt; so erweist er seine unwandelbare Liebe an David
sen Tode, indem er es ihm nie fehlen läßt an einem Nach-
, der auf dem Throne Israels sitzt. „Die Kinder deiner
werden wohnen bleiben, und ihr Same wird vor dir Bestand

haben“ (Ps. 102, 29): das ist die Hoffnungsgewißheit, welche sich für den sterbenden alttestamentlichen Frommen aus der Gewißheit seines Gnadenstandes ergibt. Und wenn er nun am Ziel seines Lebens dankbar zurückblickt auf seine reiche persönliche Erfahrung der Gnade Gottes und hoffnungsgewiß hinausblickt auf den gesegneten Bestand seines Hauses in dem Reiche Gottes, so ist die Gemüthsstimmung, in welcher er dem Tode entgegengeht, nicht nur stille Ergebung in den Willen seines Gottes, sondern auch zuversichtliches Vertrauen auf seine Gnade; und wenn auch in dieser Ergebung und diesem Vertrauen die unbestimmte und unentwickelte Ahnung beschlossen ist, daß er auch für seine eigene Person noch nach dem Tode seiner Gnadengemeinschaft mit Gott genießen werde, so kann doch keine zwingende Nöthigung zu dem kühnen Schritte vorhanden sein, für die eigene Person eine Wiederherstellung aus dem Tode in das diesseitige Leben zu postuliren. Wer eine solche Nöthigung voraussetzt, verkennt die Lebendigkeit und Energie des Gemeinschaftsbewußtseins in den alttestamentlichen Frommen, die für die alttestamentliche Religion so charakteristische Unterordnung des persönlichen Interesses unter das Interesse für das Geschlecht und für das Volk. — Es gehörte schon eine sehr bedeutende Vertiefung und Verinnerlichung des Lebens in der Gemeinschaft mit Gott, eine sehr vertiefte Erkenntnis der Liebe Gottes zu seinen Begnadeten und im Zusammenhang damit eine vollere und klarere Erkenntnis der Bedeutung der einzelnen Persönlichkeit in den Augen Gottes dazu, bis jene Nöthigung wirklich eintreten konnte; und auch dann konnte es eben nur zu einem ausnahmsweisen Hervorbrechen der Gewißheit kommen, daß das höhere, geistliche Leben in der Gemeinschaft mit Gott mit dem Ende des Leibeslebens nicht aufhören könne, und der darauf gegründeten Hoffnung eines den Tod überdauernden persönlichen Genusses der Gnadengemeinschaft mit Gott. Die Gewißheit einer dereinstigen Wiederherstellung aus dem Tode in das diesseitige Leben konnte dagegen nicht wol auf andere Weise Gemeingut der alttestamentlichen Frommen werden, als mittelst der Offenbarungsthätigkeit des Geistes der Prophetie.

Eine Vorbereitung darauf lag aber allerdings schon in einer

Betrachtungsweise des Todes, welche die herrschende Vorstellung zwar nicht aufhebt, wol aber sich über sie erhebt. Im 90. Psalm hat sich freilich aus dem Glauben, daß der vorzeitige Tod Vollzug des göttlichen Gerichts an dem Frevler ist, erst die Anschauung entwickelt, daß die Kürze des menschlichen Lebens überhaupt eine Wirkung des Zornes Gottes über die allgemeine Sündhaftigkeit ist; und dieser Entwickelungsstufe der Anschauungen über den Tod entspricht in der messianischen Weißagung die Verheißung der Wiederkehr patriarchalischer Lebensalter (Jes. 65, 20. Sach. 8, 4). Dagegen erscheint schon in Gen. 3 auch der Tod selbst wenigstens insofern als Folge und Strafe der Sünde, als es in dem uranfänglichen Liebesrathschluß Gottes lag, den seiner Natur nach sterblichen Menschen in der Gemeinschaft mit ihm unvergänglichen Lebens theilhaftig zu machen, und sofern diesem nur in Folge seines Ungehorsams das Mittel entzogen wurde, das ihn der Naturnothwendigkeit des Todes überhoben hätte. Und in Uebereinstimmung damit berichtete die Sage von zwei besonders ausgezeichneten Gottesmännern, Henoch und Elias, ihnen sei die außerordentliche Gnade zu Theil geworden, daß sie, ohne dem Tode zu erliegen, zu Gott entrückt worden seien. Der Schritt von hier aus bis zu dem Glauben an die dereinstige Aufhebung der Todesherrschaft und die Wiedererweckung aller verstorbenen Frommen aus dem Grabe ist freilich noch groß genug. Aber doch fanden die solche Aussichten eröffnenden Weißagungen (Jes. 25, 8; 26, 19. Dan. 12, 2f. 13) in jener Anschauung über den Tod den Anknüpfungspunkt, ohne welchen sie kaum hätten Eingang finden können.

Zunächst aber haben wir doch von der im Alten Testament herrschenden Betrachtungsweise des Todes auszugehen; verhält es sich nun mit ihr und mit dem geschichtlichen Charakter der alttestamentlichen Frömmigkeit so, wie oben ausgeführt worden ist, so werden wir die Hoffnung auf Erlösung aus dem Tode exegetisch auch nur da anzuerkennen vermögen, wo sie unzweideutig sich ausspricht; dagegen haben wir kein Recht, sie mit Klostermann wie eine klare, ihrer selbst gewisse und allgemein verbreitete Glaubenserkenntnis unbedenklich überall zu benützen, wo sich ein einzelner dunkler und zweideutiger Ausdruck oder eine auffallende Gedankenverknüpfung

aus ihr erklären zu lassen scheint. — Aber gesetzt auch, sie ließe sich exegetisch in einer größeren Zahl von Stellen nachweisen, als die alttestamentlichen Forscher bisher anzuerkennen geneigt waren, so würde damit doch noch nicht bewiesen sein, was Klostermann für die alttestamentliche Theologie beweisen will. Denn der Streit könnte nicht auf dem Gebiet der Einzelexegese allein entschieden werden. Die eigentliche Entscheidung läge erst in der allgemeineren Untersuchung, welches Ergebnis zu dem Charakter der religiösen Gesamtanschauung des Alten Testaments stimmt, ob das unserige oder das Klostermann'sche. Die uns vorliegende Schrift gibt keinen Anlaß, näher auf diese Untersuchung einzugehen. Wir begnügen uns darum, auf das Eine hinzudeuten, wie gar wenig der Inhalt der im Gesetz und in den Propheten den Frommen gegebenen Verheißungen zu der Ansicht paßt, daß die Gewißheit einer dereinstigen Erlösung aus dem Tode von Anfang an Bestandtheil der alttestamentlichen Glaubenserkenntnis gewesen sei. Eine vorurtheilsfreie Erwägung dieses einen Punktes dürfte schon ausreichen, um davon zu überzeugen, daß es wie bei exegetischen, so auch bei alttestamentlich-theologischen Untersuchungen gerathen ist, sich zuerst und vor allem an die inductive Methode zu halten; sonst wird man — das zeigt die Schrift Klostermanns — leicht auf ganz ungeschichtliche Vorstellungen über den Charakter früherer Entwickelungsstufen des religiösen Lebens geführt.

D. E. Riehm.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. J. Müller, D. W. Beyschlag, D. J. Köstlin

herausgegeben

von

D. C. B. Hundeshagen und D. E. Riehm.

Jahrgang 1870, zweites Heft.

Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1870.

Abhandlungen.

1.

Die Visionshypothese in ihrer neuesten Begründung.

Eine Duplik gegen D. Holsten.

Von

Willibald Beyschlag.

(Fortsetzung und Schluß.)[a]

Ist demnach die visionäre Erklärung der dem Paulus gewordenen Christuserscheinung unmöglich und die objective Realität derselben unleugbar, so haben wir in derselben ein Zeugnis für die wahrhaftige Auferstehung Jesu, wie es gewaltiger nicht gedacht werden kann. Denn einer der gewaltigsten Menschen, die je gelebt haben, legt dies Zeugnis ab — nicht bloß mit Worten auf Grund sinnlicher Erfahrung, nein, mit seinem ganzen, unauslöschlich in die Weltgeschichte eingetragenen christlichen und apostolischen Bewußtsein und Leben, welches als entsprechende Wirkung diese Ursache voraussetzt. Ließen alle anderen Zeugnisse für das wahrhaftige Auferstandensein Jesu sich wankend machen, — dies eine könnte sie uns alle ersetzen.

Die Stärke und Unüberwindlichkeit dieses Zeugnisses scheint mir Pfarrer Paul in seiner Arbeit gegen Holsten nicht hinlänglich gewürdigt zu haben, wenn er darauf verzichtete, dasselbe aus seiner

---

a) Am Ende des ersten Artikels, S. 50, ist statt „daß er noch einmal im vollen Lauf ist, ... das ist der unwiderlegliche Beweis" — zu lesen: „daß er noch im vollen Lauf ist, ... das ist noch einmal der unwiderlegliche Beweis u. s. w."

eigenen Beschaffenheit heraus zu verteidigen, vielmehr sich behufs dieser Verteidigung auf eine andere, anscheinend festere Position zurückzog, auf die von Paulus 1 Kor. 15, 5 ohne Zweifel aus des Petrus eigenem Munde berichtete und schon am dritten Tage erfolgte petrinische Christophanie. Dieser ganz unnöthige Rückzug vor den Streitkräften der Holsten'schen Kritik war aber um so bedenklicher, als Pfarrer Paul dabei die Festigkeit der petrinischen Position um ebensoviel zu hoch anschlug, als er die der paulinischen zu niedrig geschätzt hatte. Indem er seinem Gegner herausfordernd zurief: „Aber versuche nur Holsten den psychologischen Proceß, der bei Paulus denkbar ist und für die Vision verwendet werden kann, bei Petrus denkbar zu machen, resp. ihn mit einer Vision τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ zusammenzureimen", hat er nach meinem Dafürhalten eine Stellung eingenommen, mit welcher Holsten sehr zufrieden sein konnte. Denn das Herrlichkeitsbild Jesu, welches sich in die Seele des ungläubigen und verfolgenden Paulus schlechterdings nicht hineindenken läßt, war ja der Seele eines Petrus und der anderen ersten Jünger lebhaft eingeprägt, und so hat die Vermuthung, daß dasselbe in einem auf's tiefste bewegten und erschütterten Augenblick visionär in den Bereich der Sinne getreten sein möge, hier ungleich geringere Schwierigkeiten zu überwinden als dort. In der That hat Holsten die Herausforderung Pauls bereitwillig angenommen und in einer ausführlichen Abhandlung „Die petrinische Christusvision und die Genesis des petrinischen Evangeliums" auch jene dem Petrus gewordene Ostererscheinung visionär zu erklären gesucht. Wenn er nun in dieser Abhandlung weitläuftige Untersuchungen über den Entwickelungsgang des Lebens Jesu und namentlich über die von den Evangelisten berichteten Todesweißagungen anstellt, so darf ich dieselben hier völlig auf sich beruhen lassen; denn so wichtig diese Erörterungen für das Leben Jesu sein mögen, so wenig tragen sie für unsere Frage aus. Das Resultat, welches Holsten durch die Bestreitung der Geschichtlichkeit jener Todesweißagungen gewinnen will, — daß Petrus den Tod Jesu mit nichten im voraus als messianische Heilsthat verstanden habe —, wird ihm nämlich von den Evangelien selbst gar nicht verweigert, indem dieselben zwar von

Weißagungen und Belehrungen Jesu über die Nothwendigkeit seines Todes berichten, aber dabei jedesmal die Unfähigkeit der Jünger, sich diesen Gedanken anzueignen, hervorheben. Hat aber Petrus den Tod Jesu als göttlichen Heilsrathschluß und messianische Nothwendigkeit nicht zu fassen vermocht, so mußte er, wie Holsten annimmt, durch den Eintritt desselben auf's tiefste erschüttert und in den furchtbarsten Widerspruch zwischen seinem Glauben an Jesum und der denselben anscheinend vernichtenden Wirklichkeit hineingestoßen werden, und wer will nun darüber absprechen, daß nicht in diesem Seelenkampfe, der noch verschärft ward durch die auf seiner Seele brennende ungesühnte Verleugnung, das unvertilgbare Herrlichkeitsbild in seinem Herzen plötzlich einmal durch die Nebel und Schatten alles äußeren Widerspruchs durchbrechen und vermöge des krankhaft erregten Nervenlebens sich zum Visionsbilde gestalten konnte? [a])

Soweit also weiß ich Holstens Gegenangriff gegen die Aufstellungen Pauls nicht zu bestreiten. Aber damit ist die von Letzterem geltend gemachte petrinische Instanz für die Auferstehungsthatsache noch keineswegs überhaupt von mir aufgegeben, vielmehr glaube auch ich dieselbe — neben der paulinischen — vollständig aufrecht erhalten zu können. Es erhebt sich nämlich nun erst die weitere Frage: Wenn nun Petrus in den nächsten Tagen nach dem Tode Jesu eine solche Vision wirklich gehabt hätte, — mußte oder konnte er aus derselben den Schluß ziehen, daß Jesus auferstanden sei? Falls er diese Schlußfolgerung nicht machen mußte, ja nicht machen konnte, und dennoch — wie auch Holsten einräumt — dem Paulus erzählte, er habe am dritten Tage den Auferstandenen gesehen, dann kann es gleichwol kein Visionsbild gewesen sein, was er geschaut hat. Die so entstehende Frage beschränkt sich aber nicht auf die Petruserscheinung,

---

a) Diese Erklärung des urapostolischen Auferstehungsglaubens weiß auch dem Datum des „dritten Tages" gerecht zu werden, mit welchem die viel umständlichere und vermitteltere Construction Straußens in seinem „Leben Jesu für's deutsche Volk" sich nicht vereinigen kann. Uebrigens hat Strauß doch aus guten Gründen diesen anscheinend natürlichsten Weg der visionären Erklärung nicht gewählt. Vgl. meinen Vortrag „Die Auferstehung Christi und ihre neueste Bestreitung (durch Strauß), Berlin 1865."

sondern erstreckt sich auf sämtliche Erscheinungen des Auferstandenen. Wir wollen einräumen, daß alle die Messiasgläubigen, welche in den vierzig Tagen nach der Kreuzigung Erscheinungen Jesu gehabt haben, dem Petrus ähnlich in einer Herzensstellung zu Jesu und in einer Gemüthsverfassung in Folge seines Todes sich befanden, die sie zu visionären Erlebnissen disponiren konnte. Wir wollen auch von der vielbewegten Frage absehen, ob bei zwölf, ja bei fünfhundert Männern (1 Kor. 15, 6) eine und dieselbe Vision gleichzeitig möglich sei, da für eine solche Möglichkeit manche Analogieen, wenn auch aus ungesichteter Ueberlieferung, sich geltend machen lassen. Wir bestehen lediglich auf der Frage, ob diese alle in der Lage waren, ihre etwaigen Christusvisionen für Erscheinungen eines leibhaftig Auferstandenen zu halten. Dehnen wir diese Frage endlich auch auf den Apostel Paulus mit aus, so wenig wir sie bei ihm nach dem seither Ausgeführten nöthig haben. Setzen wir den Fall, es wäre Holsten gelungen, was ihm nach unserer Untersuchung gänzlich mislungen ist, ein visionäres Schauen des verherrlichten Christus bei dem noch unbekehrten und verfolgenden Paulus denkbar zu machen, — hätte derselbe alsdann aus diesem Erlebnis folgern können, was er (1 Kor. 15, 8 ff.) gefolgert hat?

Es ist also das urchristliche Gesamtzeugnis von der Auferstehung Jesu, das wir darauf ansehen, ob es aus visionären Erlebnissen erklärt werden könne. Unsere Untersuchung zerfällt naturgemäß in zwei Hauptfragen: 1) Was für Begriffe hatten die Zeitgenossen Jesu von Visionen? und 2) Was verstanden dieselben unter der Auferstehung Jesu?

Holsten hatte in seiner früheren Arbeit den Satz aufgestellt: „Visionen mit der Gewißheit ihrer vollen objectiven Wirklichkeit und eines Mittels göttlicher Offenbarung waren ein unbezweifeltes Element des jüdischen Bewußtseins“. Dem gegenüber hatte ich geltend gemacht, daß Visionen den biblischen Männern allerdings „Mittel göttlicher Offenbarung“, aber darum noch keineswegs Erscheinungen „von voller objectiver Realität“ gewesen seien, daß man vielmehr zwischen einem *ὅραμα* und einem *ἀληθῶς γινόμενον* (Apg. 12, 9) sehr wohl zu unterscheiden gewußt. Die biblischen

Belege, welche ich für diese meine Behauptung beibrachte, haben meinen Gegner veranlaßt, seine These etwas zu limitiren: er gibt zu, daß die biblischen Männer einen Unterschied zwischen der Realität eines ὅραμα und eines ἀληθῶς γινόμενον gemacht; aber dieser Unterschied sei nicht etwa der einer bloß geistigen oder aber leibhaftigen Realität, sondern vielmehr der einer himmlisch-sinnlichen und irdisch-sinnlichen Realität. Mit dieser Distinction meint Holsten die Folgerung, die ich aus jener Unterscheidungsgabe der biblischen Schriftsteller gezogen, daß sie demnach eine visionäre Erscheinung Christi unmöglich für einen Beweis seiner leibhaftigen Auferstehung genommen haben könnten, illusorisch zu machen; denn der auferstandene Christus war ja in verklärtem Leibe, also nicht mehr in irdisch-, sondern in himmlisch-sinnlicher Realität, also in eben der Realität, welche visionären Erscheinungen nach biblischer Anschauung eignen soll. Mit großem Vergnügen sieht Holsten so „den Luftsteinbau" meiner gegen ihn angestrengten Beweisführung gerade da einstürzen, wo ich meine ihn vollendet zu haben. Sehen wir zu, wer von uns beiden hier mit Luftsteinen gebaut hat.

Zunächst, wie begründet Holsten den etwas eigentümlichen Begriff der „himmlischen Sinnlichkeit", welche das biblische Bewußtsein Visionsbildern zugeschrieben haben soll? „Der Himmel", sagt er, „ist [dem biblischen Bewußtsein] zwar das Reich des Geistes und der Geister. Aber in biblischer Anschauung ist der Geist, τό πνεῦμα, nicht reine Thätigkeit des Bewußtseins, sondern Kraft, und nicht Kraft, sondern substantielle Kraft, und das wirkliche Dasein dieser substantiellen Kraft ist gebunden an eine Materie, welche das Negative der irdischen Materie ist, an δόξα, Lichtsubstanz, Lichtschein." Diesem Orakelspruch gegenüber muß ich zunächst mit der einem Nichtphilosophen gebührenden Bescheidenheit bekennen, daß ich zwischen der Definition des Geistes als reiner Thätigkeit des Bewußtseins (gen. objectivus) und als substantieller Kraft einen ausschließenden Gegensatz nicht entdecken kann, oder aber, wenn ein solcher vorhanden wäre, die erstere beanstanden müßte, weil eine Thätigkeit ohne Subject derselben gar nicht gedacht werden kann, und ferner, daß, wenn ich mir noch heute den

Geist als substantielle Kraft zu denken erlaube, ich dabei keinerlei Bedürfnis empfinde, das wirkliche Dasein dieser Kraft an Lichtmaterie zu binden. Aber die Bibel thut so, sagt Holsten: die Formen und Gestalten der Himmelswelt (d. h. nach dem Vorgängigen die himmlischen Wesen, die Geisterwelt, deren Reich ja der Himmel ist) offenbaren sich dem Menschen entweder so, daß sie sich in Erdenmaterie, in σάρξ, kleiden, oder aber „sie bleiben in der Wirklichkeit ihrer himmlischen Lichtsinnlichkeit und enthüllen sich dann dem Menschen als ὁράσεις, ὁράματα, ὀπτασίαι" (S. 18). Diese Theorie müßte doch vor allem auf Gott passen, den Vater der Geister, aber hier sogleich wird sie zu Schanden. Zwar wird Holsten nach seiner und seiner Schule crasser Interpretationsmethode keinen Anstand nehmen, auch Gotte in der biblischen Anschauung einen Leib, eine Lichtleiblichkeit zuzuschreiben; aber das wenigstens schließt die Bibel auf's positivste aus, daß der Visionär Gott in dieser seiner Leiblichkeit schaue. Die berühmte für unsere Frage geradezu classische Stelle 4 Mos. 12, 6—8 sagt: „Wenn ein Prophet unter euch ist, so thue ich, Jehovah, im Gesicht mich ihm kund; im Traum rede ich mit ihm. Nicht also mein Knecht Mose: mit meinem ganzen Hause ist er betraut; Mund zu Mund rede ich zu ihm, und lasse ihn schauen, und nicht in Bildern, — die Gestalt Jehovahs erblickt er." Mag hier ein Exeget die „Gestalt" Jehovahs so craß nehmen als er will, von einer wirklichen Leiblichkeit Gottes: das steht doch fest, daß der Prophet, der Visionär, diese Gestalt nicht sieht, daß Gott im „Gesicht" sehen und ihn „in seiner Gestalt" sehen ein Gegensatz ist, daß also, was der Visionär sieht, **nicht** die „himmlisch-sinnliche Wirklichkeit" ist, sondern lediglich ein „Bild", ein Gleichnis oder Symbol. Hiermit ist die ganze Holsten'sche Theorie von der biblischen Ansicht der Vision bereits gerichtet.

Dieselbe beruht auf einer zwiefachen falschen Voraussetzung, auf welche es sich verlohnt etwas näher einzugehen, auf der Voraussetzung, daß die biblischen Männer zwischen Inhalt und Form der Offenbarung überhaupt nicht unterschieden hätten, und dann, daß ihnen mit der naturwissenschaftlichen Erkenntnis des visionären Zustandes jedes Mittel gefehlt habe, sich der Unwirklichkeit des

Visionsbildes bewußt zu werden a). Das Erstere hängt mit der niedrigen Vorstellung zusammen, welche Holsten über das biblische Denken überhaupt hat. Daß in der Bibel ein religiöses Denken vorliegt, welches in seiner Unmittelbarkeit unabhängig von den Fortschritten der Philosophie und in seiner Reinheit lediglich durch die Höhe der empfangenen Offenbarung bedingt ist, das zu verkennen ist ja sein und seiner Schule theologischer Standpunkt, und so verkennt er in nothwendiger Folge auch die Eigentümlichkeit der biblischen Sprache, jener Muttersprache der Religion, in welcher dieses urbildliche religiöse Denken sich ausdrückt. Während er, um den bis an die Sterne weiten Fortschritt des modernen Bewußtseins über das biblische recht in's Licht zu stellen, das bildliche Element der biblischen Rede in capernaitischer Weise — nicht beim Wort, sondern beim Buchstaben nimmt und Monstrositäten wie die, daß der Bibel aller Geist an Lichtmaterie gebunden sei, aus ihr herauslieſt, gehört dies bildliche Element und das Bewußtsein von seiner Uneigentlichkeit wesentlich zum biblischen Denken und Reden. Denn das religiöse Denken ist ein wesentlich intuitives, das dabei auf biblischem Boden, wo ihm die Uebersinnlichkeit und Ueberweltlichkeit seiner Objecte unvergeßlich eingeprägt ist, von dem Bewußtsein der Inadäquatheit seiner (ja doch immer der Sinnenwelt entlehnten) Anschauungsformen nie verlassen wird, und diese eigentümliche Natur des biblischen Denkens spiegelt sich in dem durch und durch symbolischen Charakter der biblischen Sprache. Dies Bewußtsein der hienieden unvermeidlichen Inadäquatheit unserer Anschauungs- und Ausdrucksweisen zu den Objecten unseres Glaubens

a) Vgl. Holsten S. 20 und 32: „Allen diesen Darstellungen würde der Lebensnerv durchschnitten, wenn man den biblischen Persönlichkeiten das Bewußtsein zuschriebe eines Unterschiedes zwischen sinnlich leibhafter Wirklichkeit und nur geistiger Realität der geschauten himmlischen Formen und Gestalten, wenn auch diese geistige aber immer doch subjective Realität eine durch Gott erzeugte wäre" . . . „Paulus mußte an die objective Wirklichkeit seiner Visionsbilder glauben, weil sie ihm mit dem vollen Schein der Wirklichkeit entgegentraten, und weil doch, wie dieser Schein objectiver Wirklichkeit ein Erzeugnis der erregten Thätigkeit des subjectiven Geistes sei, ihm wie seiner Zeit völlig unbekannt war." Vgl. auch S. 121.

bezeugt sich in der heiligen Schrift auf die manigfaltigste Weise, nicht erst im Neuen, sondern auch schon im Alten Testament, schon im Pentateuch, nirgends aber klarer als in dem Ausspruch des Apostels Paulus 1 Kor. 13, 8—12, in welchem das gegenwärtige Erkennen dem künftigen wie ein Schauen *δι᾽ ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι* dem Schauen von Angesicht zu Angesicht, und das jetzige Weißagen dem vollkommenen religiösen Ausdruck wie ein kindliches Reden dem männlichen entgegengesetzt wird. Machen wir hiervon die Anwendung auf die biblische Betrachtung der Vision, so ergibt sich, daß dem Apostel (wie ja schon dem Pentateuchisten, der 4 Mos. 12 geschrieben) das Geschaute nichts weniger als die unmittelbare Erscheinung der Sache, sondern nur deren *αἴνιγμα*, Räthselbild oder Symbol gewesen sein kann, ja daß es dem biblischen Bewußtsein wesentlich sein muß, zwischen Inhalt und Form der Offenbarungsvision zu unterscheiden und die letztere als die inadäquate Veranschaulichung eines göttlichen Offenbarungsgedankens anzusehen[a]).

---

a) Der Begriff der „Offenbarungsvision", welchen Holsten in dem Excurs auf S. 12 ff. mit so viel Energie zu Tode zu hetzen bemüht ist, dürfte demnach nicht eine Erfindung der Vermittelungstheologie, sondern ein echtes Element des biblischen Bewußtseins sein, nur daß die biblischen Männer sich begnügen, Gott den Künstler sein zu lassen, der ihnen jene Sinnbilder irgendwie vor die Seele malt, wir dagegen über das natürliche Wie der Entstehung solcher Bilder gern von der Naturwissenschaft Belehrung annehmen. Nun sucht uns Holsten ganz besonders dadurch in die Enge zu treiben, daß er unsere angeblichen Vorstellungen über das Wie des Zusammenwirkens göttlicher und menschlicher Geistesthätigkeiten ad absurdum führt. Wir haben hierbei einmal einzuwenden, daß er uns selbsterfundene Wunderlichkeiten aufbürdet: wir denken uns weder, daß die Einwirkung Gottes der menschlichen Gemüthserregung „nebenher" geht, noch daß die sinnbildlichen Anschauungen als solche von Gott im Menschengeiste „erzeugt" werden, sondern wir glauben, daß bei jeder Offenbarung ein unmittelbarer göttlicher Impuls ein bereits im Menschengeiste vorhandenes Material in Bewegung setzt und aus ihm eine innere Anschauung bildet. Aber wir sind auch gar nicht verpflichtet, Holsten über das Wie eines geheimnisvollen Vorganges befriedigende Auskunft zu geben, um dann erst das Daß constatiren zu dürfen. Gewiß ist es eine Aufgabe der Wissenschaft, auch

In der That eignet dieser symbolische Charakter den biblischen Visionen vielfach so augenfällig, daß er nicht bloß uns heute sich aufdrängt, sondern auch schon den Schauenden selbst sich aufdrängen mußte. Die sieben fetten und mageren Kühe Pharaos sind nicht „sich zur Erscheinung bringende himmlische Gestalten“, sondern Sinnbilder irdischer Ereignisse, und Pharao weiß sogleich: sie müssen etwas bedeuten. Die reinen und unreinen Thiere der Petrusvision Apg. 10 bedeuten ebenso etwas, das in seiner Wirklichkeit nicht erscheint, Juden und Heiden, und Petrus weiß sogleich nach verschwundener Vision, daß jener symbolische Tisch ihm nicht gedeckt ward, um seinen Hunger zu stillen, sondern um ihn etwas zu lehren. Und nicht bloß bei solchen Visionen, in denen irdische Figuren auftreten, verhält es sich so, während bei himmlischen Wesen die Visionsbilder für unmittelbare Darstellungen ihrer Wirklichkeit gälten [a]): vielmehr sind die Gottesvisionen eines Jesaja und Ezechiel — wie nach 4 Mos. 12, 6 auch gar nicht anders zu erwarten — durchaus symbolisch gehalten. Beachten wir ferner die von der späteren Prophetie, namentlich von der Apokalypse erdich-

---

die geheimnisvollsten Lebensprocesse möglichst zu analysiren, aber — abgesehen davon, daß hier die Theologie mit ihren alleinigen Mitteln nicht ausreicht — die Thatsächlichkeit dieser Lebensprocesse hängt nicht davon ab, ob diese Analyse bereits völlig gelungen ist. — Wie unvollkommen aber auch unsere Vorstellungen in diesem Stück noch sein mögen, das wenigstens hätte Holsten uns nicht vorrücken sollen, daß uns zufolge bei solchen Offenbarungsvisionen Gott den Schauenden „unwahre Formen vorspiegele“, also „ein Gott des Truges sei“. Ganz abgesehen von der Frage, was hier der natürlichen und was der unmittelbar göttlichen Thätigkeit angehört, — daß ein Sinnbild eine „Unwahrheit“ sei, weil es nicht die Erscheinung der Sache selbst ist, daß der Dichter oder Künstler ein „Betrüger“ sei, weil er durch Bilder zu uns redet, das ist eine Anschauung, deren ich mich bei einem Manne von D. Holstens Bildung nicht versehen hätte. Aber es war so süß, „es zu verzeichnen, daß dieser Gott des Truges der Gott der heutigen Vertreter der christlichen Weltanschauung ist“!

a) Durch diese Distinction scheint Holsten (S. 17) der vernichtenden Consequenz, welche der symbolische Charakter der Visionsbilder für seine Auffassung hat, zuvorkommen zu wollen.

teten Visionen: sie tragen samt und sonders einen symbolischen Charakter, und beweisen damit, daß man sich desselben als einer wesentlichen Eigenschaft der wirklich erlebten Visionen, die man ja nachbilden wollte, bewußt war. — Was folgt aus diesem wesentlich und bewußt symbolischen Charakter der biblischen Visionen? Jedenfalls die vollkommene Verkehrtheit der Holsten'schen Ansicht, daß das biblische Bewußtsein in denselben die Erscheinung himmlischer Wesen in ihrer unmittelbaren Wirklichkeit und himmlischen Leiblichkeit erblickt hätte. Denn das Sinnbild ist seinem Begriffe nach nicht das Wesen selbst, sondern nur ein — und zwar inadäquates — Bild desselben; und selbst angenommen, die biblischen Männer hätten die ihnen erscheinenden Bilder als reale betrachtet, als von Gott eigens für sie momentan geschaffene Lichtbilder, so doch immer nur als reale Bilder und nicht als wirkliche Personen und Vorgänge, und die etwaige „himmlische Sinnlichkeit" dieser Bilder wäre immer nicht die der himmlischen Wesen selbst, sondern nur die ihrer Gleichnisse und Symbole.

Wem diese Folgerungen etwa noch nicht zwingend genug erscheinen sollten, den laden wir ein, die Holsten'sche Ansicht einfach an einigen biblischen Visionen durchzuführen. Die Visionsbilder sollen dem biblischen Bewußtsein „vollkommen objective Erscheinungen sein, die nur — weil sie in ihrer himmlischen Lichtsinnlichkeit der irdisch-sinnlichen Materialität entbehren, dieser irdischen Wirklichkeit gegenüber wie Bild zur Sache sich verhalten" (S. 18). Also reale, auch sinnlich-reale, nur aus Licht geformte Urbilder der irdischen Wirklichkeit. Also Apg. 16, 9 ein aus Lichtmaterie geschaffener himmlischer Macedonier, der im Himmel vorräthig eines Nachts an's Bette des Paulus geschickt wird, um ihm zuzurufen: Komm hernieder und hilf uns?! 1 Mos. 41 ätherische Kühe, fette und magere, samt einem himmlisch-sinnlichen Nil, aus dem sie aufsteigen, um am Bette Pharao's in himmlisch-sinnlicher Wirklichkeit einander zu verschlingen; Apg. 10 ein himmlisches Tuch, eine aus Aether gewobene Leinewand, mit himmlischen Thieren, reinen und unreinen, also etwa himmlischen Schweinen, alles von Gott im Himmel vorräthig gehalten, an ätherischen Zipfeln heruntergelassen und wieder hinaufgezogen?! Ich suche umsonst meinen Gegner

von dem Vorwurf freizusprechen, den Aposteln und Propheten solche unsäglichen Albernheiten zuzutrauen; er schreibt ausdrücklich: „Wie das Tuch in himmlisch-sinnlicher Wirklichkeit aus den sich öffnenden Himmeln in den Gesichtskreis des Petrus durch übersinnliche Kraft herabgeführt wird, ebenso wird es nach Vollendung des Vorgangs in himmlisch-sinnlicher Wirklichkeit durch überirdische Kraft in den Himmel wieder aufgezogen". Und noch haben wir das stärkste Stück dieser Art Schriftauslegung nicht angeführt. Apg. 12 weckt ein Engel den im Gefängnis schlafenden Petrus, läßt ihm die Fesseln von den Händen fallen, heißt ihn sich gürten und ihm folgen; Petrus kleidet sich an und folgt ihm hinaus, und — heißt es wörtlich weiter — *οὐκ ᾔδει ὅτι ἀληθές ἐστι τὸ γινόμενον διὰ τοῦ ἀγγέλου, ἐδόκει δὲ ὅραμα βλέπειν*. Auf diesen Vorgang und Ausdruck hatte ich mich zum Erweis, daß dem biblischen Bewußtsein ein *ὅραμα* nicht ein *ἀληθῶς γινόμενον* sei, ganz besonders berufen. Holsten hat den Muth, seine Theorie auch auf diesen Fall anzuwenden. „So wenig als der erscheinende Engel, wäre dem Petrus (falls es sich nämlich nur um ein *ὅραμα* gehandelt hätte) damit der Vorgang nur ein subjectiver Schein; er wäre ihm . . . eine durchaus objective Erscheinung, kein nur geistig-realer, sondern ein sinnlich-realer, nur nicht irdisch-sinnlicher, Vorgang gewesen" (S. 18). Nun, dem Engel allerdings konnte Petrus eine „himmlisch-sinnliche Wirklichkeit" zutrauen, — aber auch den Fesseln an seinen Händen? den Kriegsknechten zu seinen Seiten? endlich seiner eigenen Person? Existirte Petrus etwa in seinen eigenen Augen doppelt, einmal in irdisch- und einmal in himmlisch-sinnlicher Wirklichkeit, beidesmal zwischen Kriegsknechten gebunden, und sah in irdischer Wirklichkeit zu, wie er selbst in himmlischer Wirklichkeit sich ankleidete und hinausgieng? In der That, wer hier nicht sehen will, daß die biblischen Männer die Vision von einem *ἀληθῶς γινόμενον* zu unterscheiden gewußt, wer lieber den Aposteln und Propheten allen gesunden Menschenverstand abspricht, als an seiner Theorie irre wird, mit dem ist es schwer über biblische Dinge weiter zu streiten.

Was Holsten zu solchen Absurditäten treibt, das ist nächst der allgemeinen Neigung, die Denk- und Redeweise der Schrift mög-

sinnliche Realität derselben in jedem Sinne ebenso bestimmt ausgeschlossen, als andererseits die geistige Realität, der Wahrheitsgehalt und Offenbarungscharakter, auf den es dem Apostel und Propheten zuletzt doch allein ankommt, festgehalten. Ganz auf dasselbe Ergebnis führt uns die bereits vorhin berührte Thatsache, daß die spätere Prophetie die Vision geradezu als dichterische Form verwerthete. Wäre die objective Realität der Visionen die Voraussetzung des biblischen Bewußtseins gewesen, dann hätten erdichtete Visionen unvermeidlich unter den Vorwurf erlogener Prophetie fallen müssen. Nur wenn man sich der Nichtrealität dieser vor das innere Auge tretenden Bilder bewußt war, konnte man in Unschuld und Wahrhaftigkeit Gedanken, deren man sich als von Gott eingegebener bewußt war, ebenso mit bewußter poetischer Thätigkeit symbolisch einkleiden, wie sie in anderen Fällen auf unbewußte und unwillkürliche Weise kraft des Inspirationsprocesses selbst bildliche Gestalt im Geiste angenommen hatten.

Aus allen diesen Gründen finde ich bei erneuter Prüfung der Sache nicht einmal so viel einzuräumen, als ich in meiner früheren Abhandlung eingeräumt habe, — „der Prophet oder Apostel mag das, was er schaut, bald für ein von Gott eigens für ihn hervorgerufenes Bild, bald für einen realen Vorgang aus der Geisterwelt halten“. Nur bei der im engeren Sinne ekstatischen Vision, d. h. der äußersten Steigerung des visionären Zustandes, bei welcher die äußere Empfindung und das verständige Bewußtsein völlig zurücktritt (Holsten S. 29), mußte das eigentümliche Gefühl der dann aus dem Zusammenhang mit dem Leibe wie losgelösten Seele die Frage aufdrängen, ob dieselbe etwa nicht bloß geistig entzückt (ἁρπαγεῖσα), sondern wirklich in eine überirdische Raumwelt entrückt sei (2 Kor. 12, 2. 3), — eine Frage, die allerdings ohne naturwissenschaftliche Erkenntnis des ekstatischen Zustandes nicht wohl zu lösen war; aber selbst in diesem Falle wirft der besonnene Geist des Paulus nur die Frage auf, er versteigt sich nicht zur Behauptung[a]). In allen anderen Fällen spricht alles dafür und nichts

a) Die obigen Ausführungen werden ausreichen, um darzuthun, wie wenig Ursache besteht, dem Apostel 2 Kor. 12, 2 f. die abenteuerliche Idee eines leiblichen

dagegen, daß die Schauenden ihre Visionen für nichts anderes als von Gott im Moment für sie hervorgerufene Bilder gehalten haben, wobei über das Wie und Wo dieser Hervorrufung noch mancherlei Vorstellungen möglich waren, je nach eines jeden Bildungsgrad und Nachdenken. Nicht als hätten alle biblischen Visionäre über die Frage der sinnlichen Realität oder Nichtrealität überhaupt reflectiren und so zu einem bestimmten Bewußtsein der letzteren kommen müssen. Der westfälische Landmann, den die Gabe des „zweiten Gesichts" nachts in's Freie treibt, legt sich noch heute die Frage nicht vor, ob der Leichenzug, den er vorbeiwallen sieht, eine Realität habe oder nicht; die Bedeutung des Gesichtes ist ihm das einzig Wesentliche und so läßt er die Natur desselben ruhig auf sich beruhen; so werden auch viele der biblischen Visionäre die Frage nach dieser nie aufgeworfen haben, aber nicht weil sie die phantastische Voraussetzung gehabt hätten, die Holsten ihnen zuschreibt, sondern weil ihnen das Interesse für diese Frage fehlte und die Frage nach dem prophetischen Sinn ihrer Schauung sie ganz in Anspruch nahm. Ja es mag auch wol in solchen Fällen, wo eine Himmelsgestalt, an deren überirdische Realität an und für sich gar nicht gezweifelt ward, der Träger der göttlichen Botschaft war, in ganz

---

In-den-Himmel-entrückt-Werdens zuzutrauen, wie allerdings bis heute fast die ganze Exegese thut. Das ἡρπάγη gibt dazu nicht mehr Recht als das deutsche Wort „Entzücktwerden", und daß eine solche Vorstellung keine biblische Analogie hat, muß Holsten selbst zugeben. Daß sie durch 1 Kor. 15, 50, wo der Apostel ein In-den-Himmel-Kommen von Fleisch und Blut für unmöglich erklärt, ausgeschlossen werde, leugnet er mit Berufung darauf, daß Paulus keine Naturgesetze, sondern nur Allmachtswillkür Gottes kenne. Aber wie könnte jemand, der nur Willkür und keine Weltordnung Gottes kennt, überhaupt sagen, οὐ δύναται? Es ist einfach nicht wahr, daß Paulus nur Allmachtswillkür Gottes kenne, wenn er auch den modernen Begriff des Naturgesetzes nicht hat. Auf den übrigen zehnseitigen Excurs Holstens über 2 Kor. 12, 1 f. einzugehen, muß ich mir hier versagen, darf es aber auch, da die Gleichstellung der damascener Christophanie und der hier erwähnten ὀπτασίαι und ἀποκαλύψεις eingeständlich nicht auf exegetischen Gründen, sondern lediglich auf den Ansichten der tübinger Schule über den paulinisch-urapostolischen Gegensatz beruht.

naiver Weise an eine wirkliche Erscheinung derselben geglaubt worden sein, wie ja noch heute visionäre Erscheinungen von Solchen, denen jede Kenntnis und Beurtheilung derselben abgeht, naiver Weise für reelle Erscheinungen aus der Geisterwelt gehalten werden[a]); aber solche möglichen oder wirklichen Fälle beweisen so wenig für damals wie für heut, daß da, wo Anlaß und Trieb des Nachdenkens über die Sache vorhanden war, nicht eine ganz andere Auffassung derselben sich hätte Bahn brechen müssen. Daß da, wo Anlaß und Trieb des Nachdenkens vorhanden war, dem biblischen Bewußtsein die Mittel nicht gefehlt haben, sich die Nichtrealität der Vision vollständig klar zu machen, haben wir gesehen; wo aber wäre mehr Anlaß des Nachdenkens gewesen und der Trieb zu demselben stärker herausgefordert worden, als bei der Frage, die uns hier beschäftigt, der Frage nach der Auferstehung Christi? Hier wäre ja nicht der Sinn und die Bedeutung der angeblich visionären Erscheinung, — hier wäre die Realität derselben, ihre Leibhaftigkeit der Kern der Frage gewesen, einer Frage, die um so tiefer bewegt werden mußte, je Größeres, Ungeheureres von ihrer richtigen Beantwortung abhieng: hier also hätte der Jünger, der Apostel, und wenn er nie zuvor über Realität oder Nichtrealität der Vision nachgedacht hätte, sich jedenfalls darauf besinnen müssen, daß ihm ja ein „Gesicht" immer nur ein Sinnbild göttlicher Gedanken und nicht eine von Angesicht zu Angesicht geschaute Himmelsgestalt gewesen, daß er mit der anscheinenden sinnlichen Realität solcher Sinnbilder ja nie Ernst gemacht, in vielen Fällen auch um der Absurditäten willen, die daraus gefolgt sein würden, gar nicht Ernst habe machen können.

Aber gehen wir genauer ein auf die Frage, ob nach dem, was

---

a) Engelerscheinungen freilich, wie die Luk. 1 berichteten, sind hiefür kein Beispiel, wenn auch der (keineswegs auf Visionen beschränkte) Begriff ὀπτασία (V. 22) auf sie angewandt wird. Sie sind vom Erzähler gar nicht als Visionen gedacht und hätten samt ähnlichen Beispielen, welche Holsten ohne Zweifel ebensowenig für geschichtlich hält, von ihm in diese geschichtliche Untersuchung gar nicht so, wie S. 20 geschehen, eingemischt werden sollen.

wir in Betreff der biblischen Visionsidee festgestellt haben, die Erscheinungen des Auferstandenen auf Visionen zurückgeführt werden können.

Die letzte dieser Erscheinungen ist die an Paulus, und von ihr haben wir zweierlei Zeugnis, in der Apostelgeschichte und in des Apostels eigenen Briefen. Daß der dreifache Bericht der Apostelgeschichte die Christuserscheinung vor Damascus „mit allen Zügen eines sinnenfälligen Ereignisses" beschreibe, räumt Holsten ein. Wenn er gleichwol meint, daß doch nur Züge jener himmlischen Sinnlichkeit in ihr vorkämen, die nach biblischer Anschauung gerade der Vision eigne, so hat sich uns diese himmlische Sinnlichkeit vielmehr als ein unbiblisches Märchen erwiesen. Aber lassen die Berichte der Apostelgeschichte nicht wenigstens die ursprünglich visionäre Natur des Ereignisses noch durch die spätere nichtvisionäre Auffassung durchschimmernd erkennen? Holsten beruft sich darauf, daß die Erscheinung Apg. 26, 19 ὀπτασία genannt werde, daß der Bericht lediglich die beiden jeder Vision eignenden Momente, den subjectiven Lichtschein und die subjective Stimme, in's Objective übersetze, daß er nur dem Paulus, nicht seinen Begleitern „den vollen sinnlichen Eindruck" zutheil werden lasse (S. 34). Allein das Wort ὀπτασία d. h. Anblick, Erscheinung, bezeichnet eine Erscheinung keineswegs nothwendig als visionäre, wenn es auch von visionären Erscheinungen insonderheit gebraucht wird; Luk. 1, 22 und 24, 23 steht es von Engelerscheinungen, die der Evangelist schwerlich als visionäre gedacht hat, und so wird auch Apg. 26, 19 aus der vollen Objectivität, die der Erscheinung zugeschrieben wird, vielmehr umgekehrt zu schließen sein, daß hier mit ὀπτασία nicht eine visionäre, sondern eine leibhaftige himmlische Erscheinung gemeint sei, was nach Holsten freilich kein Unterschied, nach unseren gegebenen Nachweisen aber sehr zweierlei ist[a]). — Was den „subjectiven" Lichtschein und die „subjective"

a) Wenn ich in meiner früheren Abhandlung das Wort ὀπτασία einmal im ausschließlichen Sinne der Vision gebraucht habe, so ist das nichts weiter als ein unerwogener Ausdruck gewesen und im Widerspruch mit meiner sonstigen Bestreitung der einseitigen Deutung geschehen, welche Holsten dem Verbum ὄπτεσθαι und seinen Derivatis gibt.

Stimme angeht, die Lukas in's Objective übersetzt haben soll, so ist dieser Beweis doch reine petitio principii. Lukas erzählt von objectivem Lichtglanz und objectiver Stimme, und Holsten übersetzt beides in's Subjective, — mit welchem Recht? Weil Lichtschein und Stimme die wesentlichen Elemente der Vision sind? Aber wenn sie nun ebensogut die wesentlichen Vermittlungen einer realen himmlischen Erscheinung und Offenbarung wären? — Was endlich das Nichtsehen und Nichthören der Begleiter angeht, so ist dasselbe nach sämtlichen Berichten bekanntlich nur ein relatives: wenn die Begleiter auch nur den Glanz sehen und nicht die Person, nur den Schall hören und nicht die Worte, so liegt darin jedenfalls ein Zeugnis gegen — und nicht für — die rein-subjective Natur des Erlebnisses; ein Zeugnis, das erdichtet sein kann, aber nicht muß. Mit alle dem wird also die etwaige visionäre Grundlage des Berichts zwar nicht widerlegt, aber noch weniger erhärtet. Nun aber erzählt die Apostelgeschichte weiter, daß Paulus in Folge jener Erscheinung auf drei Tage erblindet sei, eine Angabe, die, wenn sie geschichtlich ist, die nicht-visionäre Natur der Christophanie doch wol außer Zweifel setzen würde. Ich habe daran erinnert, wie sehr die schwerlich zu mythisirende Figur des Ananias, der jene Blindheit heilt, für den geschichtlichen und gegen den mythischen Charakter dieses Zuges spreche: es hat Holsten nicht gefallen, auf diesen wichtigen Punkt einzugehen. — Ich habe schließlich auf den wahrscheinlichen Ursprung der Berichte aus der Feder paulinischer Schüler und Freunde hingewiesen, und auf den Umstand, wie sehr gerade die vom Bearbeiter nicht ausgeglichenen kleinen Differenzen die treue Erhaltung dieser Quellaufsätze verbürgen. Holsten hat sich hiegegen vornehm auf die „sorgfältigsten Untersuchungen" über die Apostelgeschichte, d. h. auf die Arbeiten seiner tübinger Schule berufen, die ihm selbstverständlich die sorgfältigsten sind. Ich erkenne an, daß beim gegenwärtigen Stande der Kritik der Apostelgeschichte aus der Quelleninstanz ein stringenter Glaubwürdigkeitsbeweis nicht geführt werden kann, wenigstens nicht im Vorbeigehn. Halten wir uns darum lediglich an das, was auch Holsten als glaubwürdig stehen läßt: die Erscheinung Jesu und den Ruf „Saul, Saul, warum verfolgst du mich?"

Was hätte nun Paulus, den visionären Charakter des Erlebnisses vorausgesetzt, in dieser Doppelwahrnehmung erkennen müssen? Offenbar eine göttliche Mahnung, die Christen nicht weiter zu verfolgen, ganz entsprechend der Vision jenes hülfesuchenden Macedoniers, in der er die Mahnung fand, das Evangelium nach Macedonien hinüberzutragen. Mehr als das Symbol der verfolgten Gemeinde konnte er nach Analogie aller sonstigen Visionen in der so ihn anrufenden Christuserscheinung mit Sicherheit nicht wol erkennen. Allerdings konnte hieraus wieder die Messianität Jesu, und aus dieser wieder die Wahrheit der Auferstehungsbotschaft von ihm gefolgert werden; aber daß er ein Augenzeuge der Auferstehung Jesu geworden (1 Kor. 15, 8) konnte er bei einiger Ueberlegung auf Grund einer solchen Vision, die sich ja mit keinem Zuge auf diese Thatsache bezog, unmöglich behaupten. Hat er es dennoch auf Grund dieses Erlebnisses gethan, so muß er Ursache gehabt haben, in demselben etwas anderes als eine Vision zu erkennen.

Kommen wir zu dem Zeugnis der paulinischen Briefe. In ihnen ist zweimal wenigstens unbestritten von jener Christuserscheinung die Rede, 1 Kor. 9, 1 *οὐχὶ Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν κύριον ἡμῶν ἑώρακα*; und 15, 8 *ἔσχατον πάντων .... ὤφθη κἀμοί*. Hier nun nimmt Holsten sogleich die Ausdrücke *ὤφθη* und *ἑώρακα* für sich in Anspruch. Der Aorist *ὤφθην* bezeichne nie ein alltägliches Sehen, sondern charakteristisch das visionäre Schauen, und auch das Perfectum *ἑώρακα* sei charakteristischer Ausdruck für letzteres. Hieran ist soviel wahr, daß *ὀφθῆναι* wie unser deutsches „erscheinen" sich von dem einfachen Gesehen-werden oder Sich-sehen-lassen durch eine gewisse Feierlichkeit unterscheidet, und daher zwar auch wol von alltäglichen Begegnungen (vgl. Apg. 7, 26), vorherrschend aber von nicht-alltäglichen, von Erscheinungen aus einer höheren Welt steht. Wenn aber nun, wie wir sahen, die heilige Schrift offenbarende Erscheinungen zweierlei Art kennt, solche in denen Himmlisches „von Angesicht zu Angesicht", in seiner „Gestalt" (d. i. Wirklichkeit) geschaut wird, und solche, in denen es nur „im Gesicht", *ἐν αἰνίγματι*, im Bild und Gleichnis sich zu erkennen gibt, so steht

ὠφθῆναι, wie es in der Natur seines Begriffes liegt, mit nichten etwa von letzteren Erscheinungen insonderheit, sondern mindestens ebenso gerne von Erscheinungen ersterer Art, wofür wir uns nur auf Stellen wie Apg. 2, 3. 1 Tim. 3, 16. Hebr. 9, 28. Apok. 11, 19 berufen wollen. Was aber das Perfectum ἑώρακα angeht, so bedarf es nur einen Blick in eine neutestamentliche Concordanz, um zu sehen, daß dasselbe vom Schauen irdischer wie überirdischer Dinge in aller Weise gebraucht wird und mit dem visionären Schauen als solchem durchaus nichts besonderes zu schaffen hat (vgl. z. B. Joh. 4, 45. 19, 35. Kol. 2, 1. 1 Joh. 1, 1—3). So präjudicirt weder das ὤφθη noch das ἑώρακα in jenen von der Damascuserscheinung redenden Stellen des ersten Korintherbriefs irgendwie zu Gunsten der visionären Auffassung. Wol aber entscheidet gegen dieselbe, wie bereits von mir erinnert und von Holsten nicht widerlegt worden ist, das von Paulus in beiden Stellen auf jenes ἑωρακέναι, ὠφθῆναι gegründete Apostolat. Paulus hat das Amt des Apostels von dem des Propheten auf's bestimmteste unterschieden und dem letzteren übergeordnet (1 Kor. 12, 28. Eph. 4, 11): wenn es nun doch ein specifisches Attribut des Propheten ist, „Gesichte" zu haben (selbst Gottesvisionen, wievielmehr im Neuen Testament Christusvisionen, 4 Mos. 12, 6), so kann Paulus das höhere Amt des Apostels unmöglich auf ein „Gesicht" gegründet haben. Aber er hat auch jenes Schauen, auf welches er sein Apostolat gründete, vom visionären Schauen, auch visionären Schauen Christi, ausdrücklich unterschieden, denn er weiß, daß es das letzte in seiner Art war, die letzte Erscheinung des Auferstandenen (ἔσχατον πάντων 1 Kor. 15, 8), während Christusvisionen ihm und anderen noch alle Tage zutheil werden konnten und nach der Apostelgeschichte (— laut Holsten auch nach 2 Kor. 12, 1 ff. —) noch später wirklich zutheil geworden sind. Liegt hier nicht auf der Hand, daß ihm zwischen dem specifisch-apostolischen und dem prophetisch-visionären Geschauthaben Christi ein Unterschied bestand, ganz analog demjenigen, den 4 Mos. 12, 6 zwischen dem Gott-Schauen Mosis und dem Gott-Schauen der Propheten macht, — jenes ein persönliches Schauen („in seiner Gestalt", „von Ange-

sicht zu Angesicht"), dieses ein blos symbolisches ohne wirkliche persönliche Erscheinung („in Bildern und Träumen")? Und wenn nun Paulus, der nicht nur nach der Apostelgeschichte, sondern nach seinem eigenen Zeugnis 2 Kor. 12, 1 f. auf visionäre Zustände und Erlebnisse sich aus Erfahrung verstand, jenes eine Geschauthaben Jesu von jedem späteren, visionären Schauen so specifisch unterschied, und auf diesen Unterschied sein ganzes apostolisches Selbstbewußtsein gründete, wie bestimmte und unzweifelhafte Gründe zu jener Unterscheidung muß er gehabt haben! [a])

Aber die Christuserscheinung bei Damascus ist ja nur die letzte in einer ziemlichen Reihe von Erweisungen des Auferstandenen, die sich theils aus den Evangelien, theils aus 1 Kor. 15, 5 f. zusammensetzt. Die Evangelien nun erzählen verschiedene solche Erscheinungen in einer Weise, die — wie Holsten nicht verkennt — jeder visionären Auslegung spottet. Natürlich sind ihm diese Erzählungen spätere Sagengebilde und Erdichtungen, nicht nur die des vierten Evangeliums, dessen Unechtheit ihm wie seiner ganzen Schule fest verbrieft ist, sondern auch die des dritten, obwol er in der Geschichte der Emmausjünger eine uralte, die Gemüthsverfassung der Anhänger Jesu treu abspiegelnde Ueberlieferung findet (S. 164), — auch die des ersten, obwol er dieses sonst als Geschichtsquelle über Jesum wenigstens einigermaßen anerkennt. Gleichwol sind ihm diese Erzählungen „auf Grund von Thatsachen" gebildet, von Thatsachen, die, wie unbekannt sie uns sein mögen, natürlich nur als visionäre gedacht werden können, und so ist auf Holstens eigenem Standpunkt die Frage nicht abzuweisen,

---

a) Umgekehrt freilich schließt Holsten: „nur das ὤφθη, nur das Schauen des sich zur Schau bringenden Auferstandenen weiß Paulus bei allen verschiedenen Erscheinungen anzugeben (1 Kor. 15, 5—8), er, der sicherlich nicht unterlassen haben würde, haben könnte, jeden Zug eines auch irdisch-wirklichen Daseins des Auferstandenen zu berichten, wenn ein solcher bei ihm, oder auch nur den Aposteln vor ihm, vorhanden gewesen wäre" (S. 38). Aber wie kann man besonnenerweise so argumentiren, wenn man beachtet, was V. 3 ausdrücklich geschrieben steht, daß Paulus die Korinther hier nur kurz an Thatsachen erinnert, die er ihnen mündlich — und natürlich weit eingehender — mitgetheilt hat!

ob denn auch hier, wie er bei dem Bericht der Apostelgeschichte von der paulinischen Christophanie darzuthun versuchte, die spätere Ausgestaltung auf einen ursprünglichen visionären Kern irgend zurückweist. Das geheimnisvolle Kommen und Verschwinden des Auferstandenen könnte dafür angeführt werden, erklärt sich aber ebensowol aus der Voraussetzung einer verklärten an die Existenzbedingungen des irdischen Leibes nicht mehr gebundenen Leiblichkeit. Dagegen kann nichts einem visionären Ursprung der betreffenden Erzählungen schärfer entgegenstehen als der so sehr hervortretende und fast stehende Zug, daß man den Auferstandenen anfangs nicht erkennt, ihn für einen Gärtner oder Festpilger hält, und ebenso daß man anfangs an seiner Leibhaftigkeit zweifelt, ihn für einen abgeschiedenen Geist nimmt und sich erst nachträglich eines Besseren überzeugt. Bei Visionen, bei denen ja das erscheinende Bild von innen herauskommt, also von vornherein seinen bestimmten, einzig möglichen Namen hat, ist ein Nichterkennen undenkbar, und ebensowenig läßt sich in den Moment der Schauung selbst eine Verstandesreflexion, ein Zweifel einmischen. So muß Holsten doch eine ausnehmend freie und die Natur der zu Grunde liegenden Thatsachen völlig verwischende Umdichtung annehmen, die bis zur vermeintlichen Abfassungszeit eines Pseudojohannes allerdings wol, aber bis zu der des Lukas oder gar des — wie seine Redaction der Weißagungsreden beweist, noch vor dem Untergang Jerusalems verfaßten — Matthäus kaum historisch denkbar ist. Wir kommen auf diese evangelischen Erzählungen noch zurück, und constatiren für jetzt nur, daß sie — selbst als Sagen und Ausdichtungen angesehen — sich gegen die Visionshypothese entschieden spröde verhalten.

Von einigen jener Thatsachen nun, wie sie den evangelischen Auferstehungsgeschichten zu Grunde liegen, haben wir endlich die freilich ganz lakonische, aber auch ganz unanfechtbare Notiz 1 Kor. 15, 5—7. Es steht fest, und auch Holsten leugnet nicht: Petrus, und die Zwölf, dann Fünfhundert auf einmal, und danach Jakobus, und wieder die sämtlichen Apostel haben vom dritten Tage nach der Kreuzigung an den gestorbenen und begrabenen Christus gesehen und aus diesem Sehen die felsenfeste Gewißheit gewonnen,

die sie hinfort in einem heroischen Leben und Sterben bewährten, daß er von den Todten auferstanden sei. Konnten sie nach ihrer biblischen Bildung und persönlichen Erfahrung einer Vision diese Auslegung geben? Ja war diese Auslegung einer Vision für sie so sehr die einzig mögliche, daß sie der unerschütterliche Felsgrund ihres Christen- und Apostellebens werden konnte? Alles was wir vorhin über die biblische Betrachtung der Vision festgestellt haben, antwortet auf diese Frage ein entschiedenes Nein. Die Vision hatte dem bibischen Bewußtsein, wenigstens wenn es sich über die Sache irgendwie besann, nicht mehr leibhafte Realität als ein offenbarendes Traumbild, also keinerlei leibhafte Realität. Die Vision war dem biblischen Bewußtsein ein offenbarendes Sinnbild und als solches nicht die unmittelbare Erscheinung einer himmlischen Wirklichkeit. Durch eine Christusvision mußte Gott etwas in Betreff Christi sagen wollen, aber was? Warum gerade dies, daß er lebe? Und wenn dies, warum zugleich das, daß er nicht als abgeschiedene Seele lebe, sondern als Auferstandener in verklärtem Leibe? Haben die Jünger, als sie auf dem Berg der Verklärung den Moses und Elias *ἐν ὁράματι* sahen, daraus geschlossen, daß beide auferstanden seien? War es überhaupt die Meinung, daß visionäre Erscheinungen heiliger Todten, dergleichen die Ueberlieferung auch sonst kannte (vgl. 2 Makk. 15, 12—16), auf einem vorgängigen Auferstandensein derselben beruhten? Unmöglich, denn so hätte die *ἀνάστασις τῶν δικαίων* nicht im constanten Volksglauben erst auf den jüngsten Tag gesetzt werden können. Wir haben aber auch ein bestimmtes Zeugnis für das Gegentheil, die einmüthige Aussage der apostolischen Kirche, daß Christus der *πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν*, der Erstling aller Auferstandenen sei (Apg. 26, 23. 1 Kor. 15, 23. Kol. 1, 18. Apok. 1, 5)[a]). War Christus den Aposteln der *πρωτότοκος ἐκ νεκρῶν*, dann kann aus visionären Erscheinungen verstorbener Gerechten, wie die des Moses und Elias vor Jesu Tode, nicht deren vorgängiges Auferstandensein gefolgert worden sein. Dann

a) Die hiermit im Widerspruch stehende Tradition Matth. 27, 52 wird eben durch diesen Widerspruch als unapostolische Sage gekennzeichnet.

kann aber auch Jesu eigene Auferstehung nicht eine Schlußfolgerung sein aus einer visionären Erscheinung desselben.

So führt bereits die Untersuchung, was den biblischen Männern „Vision“ gewesen, zu einem die visionäre Erklärung der Auferstehung Jesu ausschließenden Ergebnis. Wie, wenn die Beantwortung der anderen Frage „Was war ihnen Jesu Auferstehung?“ dasselbe Resultat nur noch verstärkter und schlagender wiederholte?

Was war den Jüngern die „Auferstehung“ Jesu? Die herkömmliche Antwort, die wir auch für die richtige halten, lautet: eine zur Verklärung führende Neubelebung seines im Grabe liegenden Leibes. Nein, sagt Holsten, die Apostel verstanden unter Jesu Auferstehung die Neubekleidung seiner Seele mit dem Lichtleib, den er vor seiner irdischen Geburt besessen hatte (?!), während sein Erdenleib im Grabe zu Staub ward. (Vgl. S. 126 ff.) Natürlich, — nur in dieser Gestalt läßt sich der Auferstehungsglaube auf visionäre Erscheinungen zurückführen.

Aber wie, fragen wir, ist denn nicht das Gegentheil, ist denn nicht die Auferweckung Jesu aus dem Grabe das einmüthige Zeugnis der Evangelien? Sämtliche Berichte der Evangelien, erhalten wir zur Antwort, sind von einer Anschauung aus gebildet, welche nicht die der Apostel und der Urgemeinde war. Hören wir den Beweis für diese ungeheuerliche Behauptung. Ursprünglich, sagt uns Holsten, hatte die Urgemeinde keine anderen Zeugnisse der Auferstehung Jesu als die, welche Paulus 1 Kor. 15 auf Grund jerusalemischer Mittheilung aufzählt. Und da Paulus das Wesen der Glaubensgerechtigkeit darein setzt, daß der Glaube ohne sinnliche Gewißheit, nur in der Zuversicht auf die Allmacht Gottes, an der Auferstehung Jesu halte (Röm. 4, 20; 10, 9—10), so können jene Erscheinungen, ebenso wie die ihm selbst gewordene, nicht eine sinnliche Gewißheit der Wiedererscheinung Jesu, kein ἐφανερώθη ἐν σάρκι, sondern nur ein ὤφθη ἐν ὀπτασίᾳ enthalten haben. Nun aber mußte es in Jerusalem einen sehr peinlichen Eindruck machen, daß Paulus für das Apostolat eines vom petrinischen verschiedenen Evangeliums sich auf die gleiche Grundlage wie Petrus, auf die Grundlage eines „Gesichtes des

auferstandenen Christus" berufen konnte. Da man das paulinische Evangelium dialektisch nicht zu überwinden vermochte und dasselbe doch mit Jesu persönlicher Lehre in unlösbarem Widerspruch fand, so mußte man diese thatsächliche Basis desselben zu entwerthen suchen. Freilich war dieselbe genau ebenso sicher und wirklich, wie die urapostolischen „Gesichte des Herrn", auf welche man die Kirche gegründet hatte, und insofern von deren Gewißheit und Geltung nicht zu trennen; aber „eine Wirklichkeit, die man nicht widerlegen konnte, die konnte man vergessen", und so fing man an, die Gesichte des Petrus, Jakobus, der Zwölfe u. s. w. todtzuschweigen und sich lediglich auf den früheren Umgang Jesu mit den Uraposteln zurückzuziehen, den daher die Clementinen mit Emphase der bloß visionären Christusbegegnung des Paulus entgegenhalten. Da man aber Zeugnisse von der Auferstehung Jesu überhaupt nicht missen konnte, so bildete die Tradition aus unbekannten Thatsachen neue, nun nicht mehr visionäre, sondern leibhaftige Erscheinungen desselben, wie sie namentlich im Matthäus, aber auch im Lukas erzählt sind. Die Petrusvision wurde im judenchristlichen Matthäus consequent todtgeschwiegen, dagegen im paulinisirenden Lukas (Kap. 24, 34) noch immer in Erinnerung gebracht, auch von demselben Verfasser in der Apostelgeschichte die paulinische Christophanie so sarkisch als möglich dargestellt, — freilich ohne daß der in den paulinischen Briefen bezeugte und dem geschichtlichen Gedächtnis zu tief eingeprägte visionäre Charakter derselben ganz verwischt werden durfte. Und „so ist das stumme Schweigen des Matthäusevangeliums von den Gesichten in Jerusalem das lautredende Zeugnis, daß die Christuserscheinung des Petrus wie die des Paulus als eine Christus*vision* im Bewußtsein der Urgemeinde gelebt hat." (Vgl. die Excurse S. 119 ff. 156 ff.)

Ich bekenne, daß ich diese Holsten'sche Deduction nicht ohne große Befriedigung hier reproducire. Wie stark und fest muß doch die Auferstehungsthatsache begründet sein, wenn man so verzweifelter Mittel bedarf um sie vor sich selbst zu entkräften! Machen wir uns das Vergnügen, das Netz von Trugschlüssen aufzulösen, mit welchen hier unter dem äußersten Aufwande combinirenden Scharfsinns — das „lautredende Zeugnis eines stummen Schweigens",

wider jene Thatsache zu Stande gebracht wird. 1) Die von Paulus 1 Kor. 15 aufgezählten Erscheinungen sollen die einzigen sein, welche die Urgemeinde ihm mitzutheilen vermochte. Als ob die apostolische Zeit jemals auf diplomatische Vollständigkeit geschichtlicher Zeugnisse ausgegangen wäre; als ob auch nur der „πᾶσιν ἀκριβῶς παρηκολουθηκὼς“ Lukas es für geboten hielte, die Aufzählung 1 Kor. 15 vollständig auszuschreiben; als ob dem Paulus oder den Korinthern die Glaubwürdigkeit der Auferstehung Jesu irgendwie dadurch hätte erhöht werden können, daß außer Petrus, Jakobus, den Eilfen, den Fünfhundert auch noch ein Weib und die zwei Emmausgänger dafür angeführt worden wären! Offenbar hat sich Paulus darauf beschränkt, diejenigen Zeugen anzuführen, die zugleich Prediger der Thatsache waren (vgl. V. 11); auch unter den Fünfhunderten waren ohne Zweifel solche, und er hatte sie selber gesehen, gesprochen (V. 6). Schwächlicheres also gibt es nichts als dies argumentum e silentio; aber Holsten selbst hat ihm zum Ueberfluß den Todesstoß gegeben durch die Einräumung, daß auch den anderen in 1 Kor. 15 nicht erwähnten Auferstehungsgeschichten „Thatsachen“ zu Grunde gelegen. Thatsachen — natürlich aus der nächsten Zeit nach Jesu Tode, und doch in der Urgemeinde Jahrzehnte hindurch unbekannt, unerhört, — das reime sich, wer da kann. — 2) Diese dem Paulus in Jerusalem erzählten Erscheinungen soll derselbe, ebenso wie die ihm selbst gewordene — nur als visionäre angesehen haben, denn — er hat ja Röm. 4 und 10 den rechtfertigenden Glauben in die nicht auf sinnlicher Gewißheit beruhende Zuversicht, daß Jesus auferstanden sei, gesetzt. Der Leser traut seinen Augen kaum. Wie, nachdem uns Holsten ausführlich bewiesen, daß Visionen den biblischen Männern volle objective Wirklichkeit gehabt, also volle sinnliche Gewißheit gegeben, wird hier auf einmal aus dem Mangel sinnlicher Gewißheit auf den visionären Charakter der Auferstehung geschlossen?[a]) Und welche Verschiebung des aposto-

a) Vgl. hierzu z. B. S. 121 f.: „Denn das ist ja eben das Wesen der Vision, daß das Visionsbild in demselben Sehfelde, mit derselben sinnlichen Klarheit, mit dem Schein derselben sinnlichen Wirklichkeit dem Auge

lischen Gedankens, um ihm etwas Zweckdienliches abzupressen! Redet denn Paulus Röm. 4 und 10 von sich und den anderen Zeugen der Auferstehung, oder redet er von allen denen, die der sinnlichen Vergewisserung über dieselbe entbehrend, nur im Glauben Jesu als des Lebendigen gewiß sein konnten? Handelt es sich doch hier wie überall bei Paulus nicht, wie Holsten redet, von einem „Verdienst des Glaubens", so daß den Aposteln vor Gott etwas gefehlt hätte, wenn sie von der Auferstehung Jesu eine andere Gewißheit hatten als die des Glaubens, sondern davon allein, daß wer an Christo theilhaben, mit ihm in Lebensgemeinschaft stehen wolle, vor allen Dingen seiner als des Lebendigen, also Auferstandenen gewiß sein müsse (vgl. 1 Kor. 15, 17). Ganz mit derselben Logik hätte Holsten aus Joh. 20, 29 schließen können, Thomas müsse den Auferstandenen doch nicht gesehen haben oder Thomas werde nun nicht selig werden, denn es heiße ja: „Selig, die nicht sehen und doch glauben". — 3) Nun soll es in Jerusalem ein höchst peinlicher Eindruck gewesen sein, daß Paulus sich für sein ἕτερον εὐαγγέλιον auf eine gleiche autorisirende Christuserscheinung berufen konnte wie Petrus, und man soll darum angefangen haben auch die petrinische Christophanie absichtlich zu vergessen. Also wieder einmal das alte, oft widerlegte, ebenso oft neu aufgetischte Märchen vom fundamentalen Gegensatz des Petrus und des Paulus, das wir hier ebenso einfach ins Fabelreich verweisen dürfen, wie Holsten es als ausgemachte Thatsache behandelt. Aber nehmen wir einmal an, es habe wirklich ein solcher Gegensatz zwischen beiden Aposteln bestanden, hätte dann die Urgemeinde wirklich keinen anderen Rath gehabt, als die paulinische Christophanie um den Preis der petrinischen zu entwerthen? Berief sich denn Paulus für seine eigentümliche Lehrweise auf seine Christophanie als Quelle derselben? Hat er je behauptet, daß ihm die-

---

und dem Bewußtsein sich darstellt, wie das Bild der objectiv-realen Welt." Wenn wir daneben nun S. 157 lesen: „So kann nicht von einer sinnlichen Gewißheit der Wiedererscheinung des Auferstandenen ... für Paulus die Rede gewesen sein", so hätten für diesmal wir wol das Recht, von einer „Ja-Nein-Theologie" zu reden.

selbe seinen Lehrbegriff mitgetheilt habe? Er berief sich auf den Geist des Herrn, den auch er habe, auf die Schrift des Alten Testaments, die bereits die Principien seiner Lehre enthalte, auf die innere Consequenz des Heilsbedürfnisses und der Heilsthatsache: — nur wenn man ihn präscribiren und ihm das Recht apostolischer Selbständigkeit als solches absprechen wollte, erinnerte er an den von Menschen unabhängigen Ursprung seines Christentums, an seine unmittelbare Berufung durch den Herrn. Man konnte und man mußte ihm also judenchristlicherseits sagen: hat dich Jesus berufen, so doch nicht zum Widerspruch gegen die, welche er auch berufen, gegen das, was er selbst uns gelehrt hat; ja man konnte sagen, wenn du den Auferstandenen wirklich geschaut hast, so gut wie Petrus, so macht doch das allein den Apostel noch nicht aus, — die Fünfhundert haben ihn auch gesehen und sind doch nicht alle Apostel —, sondern erst die Augen- und Ohrenzeugenschaft des geschichtlichen Lebens Jesu und das Vorerwähltsein in demselben macht zum Apostel. Und in der That hat ja der in den Clementinen sich aussprechende spätere Judaismus ungefähr so geredet. Es lag also in aller Weise für das Judenchristenthum keine Nöthigung vor, das grundlegende Petruszeugnis von der Auferstehungsthatsache zu entwerthen, nur um dem Paulus den Boden unter den Füßen wegzuziehen. Sollen wir endlich ein Wort verlieren über die köstliche Vorstellung der Urgemeinde, die sich auf das „Vergessen“ der ihr von Anbeginn gepredigten und allein verbürgten Auferstehungszeugnisse verlegt? Aber wo die Kritik so sich selber ironisirt, könnte ja jedes fremde Wort nur abschwächende Wirkung üben. — 4) Endlich also soll man sich daran gegeben haben, anstatt der wirklich glaubwürdigen Auferstehungszeugnisse, die man „vergaß“, andere auf Grund bis dahin unvernommener Thatsachen nun möglichst leibhaft auszudichten. Als ob man hiezu nicht viel besser eben jene altüberlieferten Geschichten hätte verwerthen können, die man ja nur aus dem Visionären in's Handgreifliche umbilden durfte! Geschah das mit der paulinischen Christophanie, warum nicht vielmehr mit der petrinischen, die dann doch immer noch glaubhafter erschienen sein würde, als ganz neue bis dahin unerhörte Geschichten? Die Apostel

aber sollen so wenig Wahrheitsliebe besessen haben, um es schweigend geschehen zu lassen, daß man noch bei ihren Lebzeiten (denn so weit hinaufzugehen nöthigt das Matthäusevangelium) die Thatsachen, an die sich ihnen der entscheidende Umschwung ihres Lebens knüpfte, stillschweigend beseitigte und durch andere, um deren Wahrheit sie nicht wußten, ersetzte? Was sollen wir endlich sagen zu diesem Lukas, der einerseits „gezwungen" ist, das paulinische ὤφϑη so sarkisch wie möglich darzustellen, und andererseits doch die visionäre Natur desselben nicht verwischen darf: eine freilich sehr diplomatische Situation, für deren Auferlegung er sich denn auch durch das neckische ὤφϑη Σίμωνι (Ev. 24, 34) auf äußerst feine Weise gerächt hat! Aber der Mann war seiner Situation gewachsen; er wußte „Allen alles zu werden" und die paulinische Christophanie so zuzurichten, daß sie sich dem Einen als sarkisches, dem Anderen als visionäres Erlebnis präsentirte; ja auch das Erstere gelang ihm, trotzdem daß das Letztere „dem Gedächtnis zu tief eingeprägt war". — Gewiß, die evangelischen Auferstehungsberichte sind in ihren Abweichungen von einander und ihrem Verhältnis zu 1 Kor. 15 ein Problem, das Lösung verlangt; aber die Lösung, welche Holsten vorträgt, macht es dem Gegner schwer ernsthaft zu bleiben[a]).

---

a) Ich will mich meinerseits der Aufgabe, der Holsten'schen Lösung eine andere entgegenzusetzen, so weit der Raum es gestattet, nicht entziehen. Da der Markusbericht von Kap. 16, 9 f. an späterer Abkunft und der des Johannes von der Kritik a priori in Anspruch genommen ist, so ist von denen des Matthäus und des Lukas auszugehen. Beide stimmen zunächst darin, daß Freundinnen Jesu am Ostermorgen sein Grab aufgesucht, es leer gefunden und an demselben ein Erscheinung von Engeln gehabt, und das wird auch von Mark. 16, 1 f. Joh. 20, 1 f. (οἴδαμεν, Plural., V. 2) bestätigt. Wenn aber Matthäus denselben Frauen auf dem Heimweg Jesum selbst begegnen läßt, so stimmt das schon mit der nach Galiläa weisenden Engelsrede nicht und wird durch Luk. 24, 9 u. 23 entschieden ausgeschlossen. Offenbar hat Matthäus die Erscheinung an Magdalena, die nach Joh. 20 bei einem zweiten Gang zum Grabe stattfand, unklar auf den Rückweg vom ersten verlegt und so auf die andere Maria irrig ausgedehnt (vgl. das ἐκράτησαν αὐτοῦ τοὺς πόδας und das ἀπαγγείλατε τοῖς ἀδελφοῖς μου mit Joh. 20, 17), so daß Matthäus hier

Ist denn nun, so fragt man sich angesichts so gewalt
Operationen an der evangelischen Ueberlieferung, irgend ei
schichtlicher Grund und Anhalt vorhanden, den Aposteln un

die Wahrheit der johanneischen Erzählung voraussetzt. — Hinsicht
Erscheinung Jesu unter seinen Jüngern gehen Matthäus und
insofern völlig auseinander, als jener nur ein galiläisches, die
ein jerusalemitanisches Wiedersehen kennt. Nur Johannes weiß von
(Kap. 20 und 21), und da nun die am dritten Tage erfolgte
erscheinung (1 Kor. 15, 5. Luk. 24, 34) nur in Jerusalem
werden kann, ein galiläisches Wiedersehen aber, in das wol auch
gegnung mit den Fünfhundert gehört, auch Matth. 26, 32. Mark
vorausgesetzt ist, so wird auch hierin Johannes das Richtige habe
ihm stimmt nun im Einzelnen zunächst der Lukasbericht, schon hi
des Ganges der Jünger zum Grabe, besonders aber hinsichtlich de
lichen Erscheinung im Jüngerkreise. Nur ist in diesem Luka
der unmittelbar in die Himmelfahrt ausläuft, offenbar Verschiede
in den einen Rahmen des Osterabends zusammengefaßt. Der
der Jünger V. 37—38 ist schlechterdings undenkbar in einer S
in der dieselben Leute, noch ohne selbst gesehen zu haben, soeben
digten „Der Herr ist wahrhaftig auferstanden und Simoni ers
Offenbar haben wir hier die irrig in den Osterabend eingemis
verallgemeinerte Thomasgeschichte (Joh. 20, 24 f.); ebenso viel
dem in Jerusalem auffallenden Fischessen nur eine versprengte
niscenz an das Joh. 21 von Jesus mit den Jüngern am ga
Meere gehaltene Mahl. So daß hier auch der Lukasbericht
unklar vermischende und daher secundäre Spiegelung dessen sich
was im vierten Evangelium mit der distincten Klarheit persönli
innerung dargestellt ist. Sollte es sich mit dem noch summa
Matthäusbericht V. 16 f. vielleicht ebenso verhalten? Hier ist
den Rahmen des galiläischen Wiedersehens zusammengedrängt,
Lukas in den des jerusalemitischen: das erste Schauen der Elf
20, 19; das Zweifeln „etlicher“ = Joh. 20, 24 f.; die Auftr
Verheißungen Jesu = Joh. 20, 21—23. Luk. 24, 47 f. So l
die Widersprüche des Matthäus- und des Lukasberichtes in die i
meinsam zu Grunde liegende Wahrheit des johanneischen auf. —
endlich Johannes und Paulus. Keiner von beiden geht auf Vollst
aus. Jener will, nachdem er die erste Erscheinung (an Ma
aus erster Hand gebracht, nur Selbsterlebtes und zugleich d
sondere Umstände und Aussprüche Bedeutsames geben; dieser die
zeugen anführen, also Thatsachen, die nicht sowol durch ihre
Umstände als durch die Personen, die sie erlebt, bedeutsam waren

Urgemeinde einen anderen Begriff von Jesu Auferstehung zuzutrauen, als er in allen vier Evangelien einhellig vorliegt? Holsten beruft sich auf den Auferstehungsglauben der Pharisäer, welcher ohne Zweifel auch der des Volkes, auch der der Apostel gewesen sei: derselbe sei nach Josephus durchaus nicht auf eine Wiederbelebung des irdischen Leibes, sondern auf ein *μεταβαίνειν* der *ψυχή* in ein *ἕτερον σῶμα* gegangen. Wir könnten diese Berufung auf den Pharisäerglauben einfach ablehnen mit der Erinnerung, daß es ein ganz anderes Ding sei mit der Auferweckung Jesu am dritten Tage und der Auferweckung der Todten am jüngsten Tage: darum weil bei letzterer die irdischen Leiber natürlich zerstäubt sind und deshalb von einem *ἕτερον σῶμα* geredet werden muß, folgt noch keineswegs dasselbe für den unverwesten Leib Jesu. Und wenn derselbe wirklich auferweckt worden ist, so war das jedenfalls für eine etwaige andere Ansicht der Jünger eine Correctur, die ihrer Wirkung nicht verfehlen konnte: nur wenn man wie Holsten von vornherein die Nichtrealität der Auferstehung Jesu voraussetzt, kann man von der Volksansicht über die Auferstehung überhaupt ohne weiteres auf die Ansicht der Jünger über die Auferstehung Jesu schließen. Aber wir verzichten auf solche Präscriptionen: es lohnt sich auch für uns, dem jüdischen und pharisäischen Auferstehungsglauben nähere Beachtung zu schenken. Holsten führt aus Josephus die Stellen Ant. 18, 1, 3 und Bell. jud. 2, 8, 14 an, welche als pharisäischen Glauben angeben, daß die Seelen unsterblich seien und denen der Guten „die Fähigkeit

---

die verschiedene Auswahl der nur in einem oder zwei Fällen identischen Facta. Was insonderheit die Petruserscheinung angeht, so scheint ein eingehenderes Gespräch mit ihr nicht verbunden gewesen zu sein, daher sie in der evangelistischen Ueberlieferung fast verschwunden ist, während das Erlebnis der Emmausgänger um seines reichen inneren Gehaltes willen gewissermaßen an ihre Stelle trat. — Das ist ein Versuch, die Differenzen der Auferstehungsberichte von der Voraussetzung der Wahrheit der Thatsache aus zu erklären, während Holsten sie von der Voraussetzung der Unwahrheit aus zu erklären versucht. Der unbefangene Leser entscheide, von welcher Voraussetzung aus das Räthsel sich leichter und natürlicher löst. —

eigne wieder aufzuleben" (ῥαστώνην τοῦ ἀναβιοῦν), oder „in einen andersgearteten Leib überzugehen" (μεταβαίνειν εἰς ἕτερον σῶμα), während die der Bösen in ewiger Haft und Strafe gehalten würden. Aber was ist geleistet mit dem Nachweis, daß sich die Pharisäer unter dem Auferstehungsleib nicht wieder den irdischen Leib mit seinen Mängeln und seiner Sterblichkeit gedacht haben: das versteht sich von selbst. Was nachzuweisen war, ist vielmehr, daß sie den künftigen unsterblichen Leib, das ἕτερον und καθαρὸν σῶμα, nicht irgendwie aus dem gegenwärtigen sterblichen hervorgehend gedacht, und das hat Holsten mit jenen Stellen nicht nachgewiesen, auch überhaupt nicht nachweisen können, weil das Gegentheil geschichtlich begründet ist. Durchaus hat sich dem Juden, der überhaupt eine Auferstehung (und nicht blos, wie die unter exotischen Einflüssen stehenden Essener und Alexandriner, eine Fortdauer der Seele) glaubte, die gehoffte Wiederverleiblichung an die alte irdische Leiblichkeit angeknüpft, wenn auch der so manche Ecke und Kante jüdischer Denkart abschleifende Josephus das, vielleicht mit Absicht, nicht hervorgehoben hat. „Die Leichname werden auferstehen", heißt es Jesajah 26, 19. „Viele von den im Erdenstaub Schlafenden werden erwachen", Dan. 12, 2. Das siebente Kapitel des zweiten Maccabäerbuchs redet nicht nur wiederholt von ἀναστῆναι, ἀνάστασις, einem Verbalbegriff, der an sich schon den in's Grab gelegten Leib zum Subject hat, sondern betont auf's stärkste die Identität der von den Märtyrern für Gott hinzugebenden und von Gott zurückzuerhaltenden Glieder: ἐξ οὐρανοῦ ταῦτα κέκτημαι, ruft einer von den sieben Brüdern aus, καὶ διὰ τοὺς αὐτοῦ νόμους ὑπερορῶ ταῦτα, καὶ παρ' αὐτοῦ ταῦτα πάλιν ἐλπίζω κομίσασθαι; und ebenso bittet Kap. 14, 46 der sterbende Rhazis Gott, indem er seine Eingeweide unter die Verfolger schleudert, ταῦτα αὐτῷ πάλιν ἀποδοῦναι. Wie die Phantasie sich die Wiederbelebung der Todtengebeine vorstellte, zeigt Hesek. 37, wenn auch die Auferstehung hier nur als Bild und Gleichnis verwerthet ist; wie die spätere Reflexion sich über die empfundenen Schwierigkeiten hinauszuhelfen suchte, mag aus der von Schöttgen (S. 669) zu 1 Kor. 15, 42 angeführten soharischen Stelle abgenommen werden, welche die Verwesung des Leibes

in der Erde einer Läuterung in der Schmelze vergleicht und aus einem letzten nichtverwesenden Gebein (dem „Löffelbein“ am Ende des Rückgrats, welches für das allerhärteste galt) zuerst einen interimistischen, dann aus diesem den verklärten Leib hervorgehen läßt. Und so ist von Holstens Behauptung wieder einmal das gerade Gegentheil richtig: die Jünger Jesu konnten, gerade wenn sie die alttestamentliche, volkstümliche, pharisäische Ansicht theilten, unter einer „Auferstehung“ Jesu gar nichts anderes verstehen als die Wiederbelebung seines begrabenen Leibes, natürlich unter Hinzunahme einer Verklärung desselben aus dem Sterblichen in's Unsterbliche, — also gerade die Vorstellung, die auch den evangelistischen Berichten von Jesu Auferstehung zu Grunde liegt.

Kommen wir zur Auferstehungsidee des Neuen Testamentes selbst! Daß dieselbe in den Evangelien, dem frühesten wie dem spätesten, auch abgesehen von der Auferweckung Jesu keine andere ist als die des Hervorgehens aus dem Grabe, beweisen Stellen wie Matth. 27, 53. Joh. 5, 28. 29. Was für eine gewagte, in sich selbst unwahrscheinliche Annahme ist es nun doch, zwischen der Entstehungszeit der Kirche und der Abfassungszeit der Evangelien, also innerhalb des apostolischen Jahrhunderts, eine wesentliche Veränderung der Auferstehungsidee in der Christenheit anzunehmen! Wie starke und sichere Beweise für eine andere Anschauung der Erstlingszeit und Urapostel müßten wir haben, um die Annahme einer solchen Umbildung zu wagen: nun aber hat Holsten, abgesehen von dem Rückschluß, den er von Paulus auf die Urapostel macht, nicht nur keinen einzigen solchen Beweis, — er hat sogar die größte Mühe, sich der entgegengesetzten Anzeichen zu erwehren. Da ist zuerst bei Matthäus die Geschichte von den Grabeswächtern; eine Sage, wie wir Holsten gern zugeben, aber eine Sage, die im ältesten Evangelium Aufnahme gefunden hat und lediglich auf Grund der Voraussetzung, daß es sich bei der Auferstehung Jesu um den begrabenen Leib gehandelt habe, entstanden sein kann. Holsten sucht diese Instanz zu entwerthen durch die Bemerkung, die Erzählung gehöre der letzten Ueberarbeitung des Matthäusevangeliums an. Aber wenn Ueberarbeitungen des Matthäusevangeliums stattgefunden haben, worüber wir hier nicht

streiten wollen, so hat die letzte derselben jedenfalls vor der Zerstörung Jerusalems stattgefunden, sonst würde sie in der eschatologischen Rede den unmittelbaren Zusammenhang dieser Zerstörung mit der Wiederkunft Christi ex eventu aufgelockert haben, wie Markus und noch entschiedener Lukas gethan. Man kannte also die jüdische Ausflucht „die Jünger haben seinen Leichnam gestohlen" schon in den sechziger Jahren als eine alte (μέχρι τῆς σήμερον, Matth. 28, 15): wie will man das erklären, wenn es sich in den Anfangstagen um den begrabenen Leib gar nicht gehandelt? Hätte auch, wie Holsten will, die Christengemeinde sich auf das Vergessen der ursprünglichen Auferstehungsvorstellung verlegt, das jüdische Volk hätte doch wol für dieselbe ein Gedächtnis gehabt! — Es treten ferner die Lukasstellen Ev. 24, 23. Apg. 2, 26. 27. 31 auf, — „alte Zeugnisse aus der jerusalemischen Gemeinde", wie Holsten selbst anerkennt. Die Emmausgänger bezeugen, daß der Auferstehungsglaube von dem leergefundenen Grabe seinen Ausgang genommen, und die petrinische Predigt lautet dahin, daß die σάρξ Jesu die Verwesung nicht gesehen habe. Man mag über Jesu Auferstehung selbst denken wie man will, — kann man deutlicheres Zeugnis über die urchristliche Vorstellung von derselben begehren; und wenn Holsten doch sonst in jenen Stücken eine treue Spiegelung urchristlicher Denkart anerkennt, darf er hier gerade sich ihrem Zeugnis entziehen? — Ich habe noch einen Beleg für die urchristliche Auferstehungsidee beizubringen, den Holsten übersehen hat, die Stelle Apok. 11, 7—12 von den zwei Zeugen, welche Israel noch vor der letzten Entscheidung bekehren sollen. Sie erleiden in Jerusalem, ὅπου καὶ ὁ κύριος αὐτῶν ἐσταυρώθη, den Märtyrertod; ihre Leichname bleiben drei und einen halben Tag auf den Gassen liegen; dann aber fährt Lebensgeist aus Gott in sie, sie treten auf ihre Füße, und eine Wolke trägt sie zum Himmel empor. Wer wollte verkennen, daß diese Weißagung dem Ausgang Christi nachgebildet ist? Jedenfalls haben wir hier eine als Wiederbelebung des getödteten Leibes gedachte Auferstehung, die wie bei Christus zur Verklärung, zur Aufnahme in den Himmel führt. Und so schildert ein Buch, das jedenfalls aus der ersten christlichen Generation hervorgegangen ist, ja das nach dem Urtheil der tübinger

Schule einen der Zwölfe, den Apostel Johannes, zum Verfasser hat. Wird Holsten auch angesichts dieses Zeugnisses darauf bestehen, daß die Vorstellung der Urapostel von der Auferstehung Jesu eine ganz andere gewesen, als die hier zu Grunde gelegte?

Alle diese Gewalt wird am Neuen Testament geübt unter dem Vorgeben, daß die Ansicht des Paulus es so fordere; seinen eigentlichen Beweggrund, daß er für seine Auflösung der Osterthatsachen in subjective Visionen den urkundlich vorliegenden Auferstehungsbegriff nicht brauchen kann, gesteht sich der Verfasser nicht ein. Hätte nicht eine unbefangene Kritik vielmehr umgekehrt argumentiren müssen: weil die urchristliche Ansicht laut der einhelligen Darstellung der Evangelien unter der Auferstehung Jesu eine Auferweckung aus dem Grabe verstand, so wird auch Paulus, der 1 Kor. 15, 11 versichert von der Auferstehung Jesu nicht anders als die Urapostel zu lehren, das Gleiche darunter verstanden haben? Aber eine solche Annahme, bis jetzt meines Wissens die allgemein verbreitete, macht nach Holsten „das ganze paulinische Evangelium unmöglich“ (S. 132), denn — werden wir belehrt — die Grundanschauung des Paulus vom Kreuzestode Jesu, aus der seine ganze Weltanschauung hervorwächst, ist die, daß mit der Kreuzigung seines *σῶμα τῆς σαρκός*, welches als solches auch *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* ist, die *σάρξ* überhaupt und alles Sarkische in den Tod vernichtet ist. Da haben wir wieder ein schönes Exempel der Schriftauslegung dieser tübinger Schule. Daß Paulus in der aus weltumfassender Liebe entspringenden Todeshingabe des Hauptes der Menschheit eine fortwirkende That von universeller Bedeutung erblickt, die in allen, welche mit diesem für sie gestorbenen und auferstandenen Heilande durch den Glauben eins werden, eine Brechung der Selbstsucht, eine Ertödtung der Sünde hervorbringt (2 Kor. 5, 14. 15), das wird crassificirt, caricirt zu der Lehre, daß die physische Tödtung des Fleischesleibes Jesu eine Tödtung der Sünde in allen Gläubigen zur Folge habe. Denn die Reflexion, daß die physische Tödtung irgend eines Leibes, er sei wessen er wolle, auf die Leiber anderer Menschen, also auch auf die denselben innewohnende Sünde schlechterdings keine Wirkung üben könne, ist ja viel zu vernünftig,

als daß man sie einem Apostel zutrauen könnte! Die bei dieser Exegese zu Grunde liegende Voraussetzung, daß die σάρξ, d. h. der sinnliche Factor des Menschen, die Leiblichkeit, das an sich Sündige sei, also das σῶμα τῆς σαρκός an sich und daher auch bei Jesu, der nach 2 Kor. 5, 21 „von Sünde nicht wußte", ein σῶμα ἁμαρτίας, gehört in dasselbe Kapitel: es macht dieser Mücken seihenden und Kameele verschluckenden Katexochenkritik nicht die geringste Schwierigkeit, innerhalb der biblischen Weltanschauung, die mit dem von Gott Geschaffensein und daher Gutsein aller Dinge beginnt, einem Apostel einen manichäischen Dualismus zuzutrauen. Ich muß es mir versagen, hier auf den paulinischen Begriff der σάρξ, dem Holsten eine eigene, ebenso scharfsinnige als verfehlte Abhandlung gewidmet hat, beiläufig einzugehen, darf es aber auch um so mehr, als selbst dann, wenn die Holsten'sche Fassung jenes Begriffes ebenso begründet wäre, als sie verkehrt ist, dieser Umstand doch für unsere hier verhandelte Frage ganz irrelevant wäre. Denn wenn Holsten folgert: „mit dem Glauben an eine Auferweckung des getödteten Fleischesleibes Jesu wäre für Paulus die σάρξ Jesu, und principiell die σάρξ überhaupt, zu einem Moment im unendlichen Leben des Messias erhoben, und das paulinische Evangelium, welches nun mit dem Tode des Messias die principielle Vernichtung alles Sarkischen als des nur Endlichen verkündigt, hätte dann eine ganz andere Gestalt gewinnen müssen", so ist diese Schlußfolgerung in ihrem ersten Gliede, von dem das zweite abhängt, einfach ein Trugschluß. Indem die Apostel und Evangelisten den getödteten und begrabenen Leib Jesu wieder auferstehen lassen, lassen sie ihn ja nicht auferstehen als einen sterblichen, sondern als einen unsterblichen, d. h. sie lassen ihn in Folge der Auferweckung aus einem σῶμα σαρκικόν in ein σῶμα πνευματικόν sich verklären, und so „das Sterbliche in den Sieg verschlungen werden"; so daß der Gefahr, „daß die σάρξ ein Moment im unendlichen Leben des Messias werde", vollständig vorgebeugt ist.

Löst sich somit die Behauptung, das ganze paulinische Evangelium verwehre die Vorstellung einer Auferweckung aus dem Grabe, in Rauch auf, so sind wir um so begieriger auf die posi-

tiven Beweise, daß Paulus die Auferstehung Jesu nicht als eine solche Auferweckung aus dem Grabe gedacht habe, wie wir doch nach Analogie der jüdisch-volkstümlichen und der urchristlichen Vorstellung erwarten müssen. Wir erhalten eine Berufung auf 1Kor. 15, auf den Satz, daß „Fleisch und Blut das Himmelreich nicht ererben können“, auf die Lehre vom verklärten, geistlichen Leib, den Gott bei der Auferstehung geben werde. Wir staunen. Hat denn Paulus mit alledem irgend geleugnet, daß dieser verklärte Leib aus dem irdischen, dem Leibe von Fleisch und Blut, sich irgendwie herausbilden werde; hat er im Widerspruch mit der oben nachgewiesenen constanten Vorstellung seines Volkes und seiner Zeit abgesprochen über jeden Zusammenhang zwischen dem begrabenen und dem auferstehenden Leibe? Wir lesen nur, daß er das Verhältnis des irdischen und des künftigen Leibes mit dem Verhältnis eines Saatkorns und der aus demselben erwachsenden Pflanze vergleicht: hat denn das Weizenkorn und der daraus hervorwachsende Halm keinen Zusammenhang? Oder wäre etwa mit Holsten (S. 574) in dem Satze *ὁ θεὸς αὐτῷ δίδωσι σῶμα καθὼς ἠθέλησε* (V. 38) das *αὐτῷ* auf die leiblose S e e l e zu deuten, welcher Gott einen anderen Leib geben werde? Aber das *αὐτῷ* ist ja nach V. 36 „das, was gesäet wird und sterben muß, um wieder lebendig zu werden“, also der sterbliche Leib und nicht die unsterbliche Seele, und zum Ueberfluß sagt V. 44, den Holsten nicht gelesen zu haben scheint, ausdrücklich *σ π ε ί ρ ε τ α ι σ ῶ μ α ψ υ χ ι κ ό ν*. Paulus trägt also hier keine wesentlich andere Lehre vor, als welche wir oben als die bereits alttestamentliche erwiesen, nur daß er sie ähnlich wie der dort angeführte Rabbine — nur in geistvollerer Weise — entwickelt: der irdische Leib vergeht wol nach seiner äußeren Gestalt, aber nicht nach seinem verborgenen Wesen; es gibt einen verborgenen Kern des irdischen Leibes, ein Princip der Leiblichkeit, das in der Verwesung nicht mit verwest, sondern sich zu seiner Zeit durch Gottes Allmacht zum neuen verklärten Leibe organisch entfalten wird. Auf dieser wesentlichen Continuität der irdischen und der verklärten Leiblichkeit beruht es auch, daß nicht alle zu sterben brauchen, daß die bei der Parusie noch Lebenden, ohne durch

den Tod hindurchzugehen, „verwandelt" werden können (V. 51. 52); denn gäbe es keine solche Continuität, wäre der verklärte Leib ein solcher, der mit dem irdischen gar keinen Zusammenhang hätte, wie Holsten will, dann müßten auch die dann Lebenden, ehe sie mit dem neuen Lichtleib angethan werden könnten, erst sterben, um des Fleischesleibes entkleidet zu werden. Ganz verkehrter und verwirrender Weise hat Holsten diese für ihn gefährliche Stelle durch 2 Kor. 5, 1 f. (die klare Stelle durch die dunkle) zu erläutern und so für sich zurechtzuschieben gesucht: 2 Kor. 5, 1 f. spricht gar nicht von der Auferstehung am jüngsten Tage, sondern — worauf wir unten noch zurückkommen werden — von dem, was eintritt „wann dieses Zelthaus abgebrochen werden wird", d. h. von dem Zustand unmittelbar nach dem Tode.

Wie muß sich nun nach diesen Vorstellungen von der Auferstehung überhaupt Paulus die Auferstehung Jesu insonderheit gedacht haben? Offenbar in einer Weise, die zwischen der Auferweckung der dem Verwesen Anheimgefallenen und der Verwandlung der bei der Parusie noch Lebenden eine gewisse Mitte hält. Behauptet er einen Zusammenhang selbst des verwesten Leibes mit dem neuen, verklärten, wieviel mehr muß er den zwar getödteten, aber nicht der Verwesung anheimgefallenen Leib Christi, der überdies kein *σῶμα τῆς ἁμαρτίας*, wenn auch ein *σῶμα τῆς σαρκός* war (Röm. 8, 3), als das Substrat seines verklärten Leibes gedacht haben. Eine Umwandlung erfahren, aus einem *σῶμα ψυχικόν* in ein *σῶμα πνευματικόν* verwandelt werden mußte freilich auch dieser Leib, und insofern steht er in Analogie mit dem Leibe der bei der Parusie noch Lebenden, der ohne aufgelöst zu werden umgewandelt, verklärt wird. Mit anderen Worten: Paulus muß sich die Auferstehung Jesu nach 1 Kor. 15 ganz so gedacht haben, wie sie in den Evangelien gedacht ist, als eine von verklärender Umwandlung begleitete Auferweckung aus dem Grab, — dem Grab, das darum auch V. 4 zwischen Tod und Auferstehung als wesentliches Mittelglied ausdrücklich erwähnt wird. — Wem etwa diese Schlußfolgerung noch nicht sicher genug erschiene, den laden wir ein, die Stelle 1 Kor. 6, 13—14 in Erwägung zu nehmen, — *τὰ βρώματα τῇ κοιλίᾳ καὶ ἡ κοιλία τοῖς βρώμασιν*,

ὁ δὲ θεὸς καὶ ταύτην καὶ ταῦτα καταργήσει· τὸ δὲ σῶμα οὐ τῇ πορνείᾳ ἀλλὰ τῷ κυρίῳ καὶ ὁ κύριος τῷ σώματι, ὁ δὲ θεὸς καὶ τὸν κύριον ἤγειρε καὶ ἡμᾶς ἐξεγερεῖ διὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ. Hier haben wir, wie mir scheint, auf die eben entwickelte Auferstehungslehre des Apostels ein unverkennbares Siegel. Der irdische Leib, lehrt uns der Apostel, hat eine sittliche, ja religiöse Bedeutung und kraft derselben eine wesentliche Unvergänglichkeit. Eine Unvergänglichkeit nicht seiner irdischen Organisation, — die κοιλία hat so wenig Theil an der Ewigkeit, wie die ihr entsprechende irdische Speise —, aber eine Unvergänglichkeit seiner wesentlichen Natur als Organ der Seele überhaupt. Kann denn geleugnet werden, daß Paulus hier in diesem Sinne denselben Leib, den er nicht durch Unkeuschheit zu beflecken warnt, als Gegenstand der auferweckenden Gottesallmacht bezeichnet? Ohne diese Identität wäre die ganze Begründung seines Mahnwortes sinnlos und nichtig. Und wenn er nun in diesem Zusammenhang, ohne jedes andere Motiv, als um unsere Auferweckung durch die Auferweckung Jesu zu verbürgen, letztere heranzieht und mit jener in Parallele setzt, kann verkannt werden, daß er als Gegenstand der Allmachtsthat Gottes an Jesu eben den Leib gedacht haben muß, den Jesus im irdischen Leben getragen?

So steht es denn nach übereinstimmendem Zeugnis der jüdischen und der christlichen, der urapostolischen und der paulinischen Auferstehungsidee wider Holstens entgegengesetzte Hypothese fest: es ist unter „Auferstehung Jesu“ nie und nirgends im Urchristentum etwas anderes verstanden worden als seine Auferweckung aus dem Grabe. Damit ist aber die visionäre Erklärung dieser Auferstehung, auch wenn sich dieselbe sonst unwidersprechlich ermöglichen ließe, ganz unmöglich geworden.

Vor allem erhebt sich wider dieselbe die von den Apologeten so vielfach geltend gemachte Instanz des im Garten des Joseph von Arimathia vorhandenen Grabes. Was diese Instanz zu besagen hat, das hat Strauß besser zu würdigen gewußt als Holsten, indem er dieselbe zu beseitigen suchte durch den kühnen Griff der Vermuthung, Jesus sei ohne Zweifel gar nicht ordentlich begraben,

sondern an einem unehrlichen Orte eingescharrt worden, und als nach Pfingsten die Jünger mit der Behauptung seiner Auferstehung aufgetreten seien, da sei es nicht mehr möglich gewesen, zu ihrer Widerlegung den Leichnam zu beschaffen (Leben Jesu für's deutsche Volk, S. 312). Freilich — eine Ausflucht, für die nicht einmal die abstracte Möglichkeit vorhanden ist gegenüber dem einmüthigen und unverdächtigen Bericht der Evangelien von der Bestattung durch Joseph von Arimathia, und dem ausdrücklichen Zeugnis des Paulus „καὶ ἐτάφη“, einem Zeugnis, das Paulus ja zu schreiben gar nicht nöthig hatte, wenn er von Jesu Begräbnis nichts wußte, also gewiß nicht geschrieben hat, ohne über die Thatsache bestimmte Kunde zu haben[a]). Ich darf, was ich unter diesen Umständen anderweit[b]) gegen Strauß geltend gemacht habe, hier gegen Holsten einfach wiederholen. „War nun unleugbar das Grab vorhanden und zwar in Freundeshänden, so müßte der Visionstaumel der Jünger in der That sehr stark gewesen sein, wenn in jenen vierzig Tagen auch nicht einem einzigen von ihnen eingefallen wäre einmal nachzufragen und nachzusehen, ob denn wirklich das Grab leer sei, ob denn wirklich der begrabene Leib auferweckt worden sein könne. Hätte aber von den Freunden Jesu keiner diesen nüchternen Gedanken gehabt, nun, den Feinden Jesu wenigstens hätte er kommen müssen; nichts hätte ja die ganze auf die Auferstehungsbotschaft sich gründende Kirche wirksamer in der Geburt ersticken können, als der mit dem vorhandenen Leichnam geführte Beweis der Unwahrheit jener Verkündigung. Wen eher als den Joseph von Arimathia, der selbst Mitglied des hohen Rathes war, hätte das Synedrium zur Herbeischaffung des Leichnams anhalten können; und daß eine Leiche, zumal eine einbalsamirte, nach sieben Wochen nicht mehr zu erkennen gewesen wäre, oder daß das Synedrium aus purer Leichenscheu auf jenen vernichtenden Gegenbeweis gegen

---

a) Auch die bereits erwähnte uralte Nachrede der Juden, die Jünger hätten den Leichnam Jesu aus dem Grabe gestohlen, kommt dafür auf, daß ein förmliches Begräbnis stattgefunden hat.

b) In meinem bereits angeführten Vortrag: „Die Auferstehung Christi und ihre neueste Bestreitung in Straußens Leben Jesu für's deutsche Volk.“

die Predigt der Apostel verzichtet haben sollte, wird kein Verständiger glauben. Aber es ist, wie zum Ueberfluß jene eigene Nachrede der Juden Matth. 28, 13—15 bezeugt, offenbar kein Leichnam aufzuweisen gewesen." Das alles bleibt gegen Holstens visionäre Erklärung der petrinischen Christophanie nun um so mehr bestehen, als er nicht leugnen kann und will (womit unter anderem sich Strauß zu helfen sucht), daß diese Christophanie laut 1 Kor. 15, 4 bereits am dritten Tage, also nicht in Galiläa, wohin die Jünger über Sabbath unmöglich zurückgekehrt sein konnten, sondern in Jerusalem, in nächster Nähe der Grabesstätte stattgefunden haben muß. Unter solchen Umständen würden schon die äußersten Mittel, wie etwa die Vermuthung, der Leichnam Jesu sei von Leuten, welche weder auf der einen noch auf der anderen Seite gestanden, heimlich beseitigt worden [a]) u. dgl. dazu gehören, der Grabesinstanz gegenüber die Entstehung des Auferstehungsglaubens aus puren Visionen möglich zu halten, — verzweifelte Mittel, auch abgesehen von ihrer geschichtlichen Haltlosigkeit und Unwahrscheinlichkeit, denn welcher ernstere Denker wird heute noch versuchen, den Ursprung der christlichen Kirche auf einen Zufall oder Betrug zurückzuführen?

Aber nicht nur die Grabesinstanz bleibt wider die Visionshypothese aufrecht, sondern — was uns wichtiger ist — es bleibt zwischen dem Auferstehungsbegriff der Jünger und ihrem Visionsbegriff, selbst wie ihn Holsten sich denkt, eine solche Kluft, daß sie unmöglich aus Christusvisionen auf eine Auferstehung Christi geschlossen haben können. Wir müssen, um uns diesen entscheidenden Punkt vollkommen deutlich zu machen, noch einmal auf den jüdisch-pharisäischen Glauben vom künftigen Leben zurückkommen.

Die Auferweckung aus dem Grabe, auf welche der jüdische

---

a) In diesem Sinne habe ich seiner Zeit eine Einwendung von Dr. Al. Schweizer gegen Güders Verteidigung der Auferstehungsthatsache (Prot. K.-Z. 1862, S. 276) aufgefaßt und in einer Anmerkung des eben angeführten Vortrags (S. 69) bekämpft. Ich ergreife gern diese Gelegenheit, um hervorzuheben, daß Herr Dr. Schweizer daraufhin einen solchen Gedanken entschieden von sich abgelehnt hat.

Auferstehungsglaube gerichtet war, wurde erwartet „am Ende der Tage (Dan. 12, 13), ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ“ (Joh. 11, 24). Es konnten zwar nach jüdischem Glauben auch vorher „Auferstehungen“ vorkommen, sei es indem ein jüngst Verstorbener durch Wundermacht wieder belebt wurde, wie der Sohn der Sunamitin 2 Kön. 4 oder im Neuen Testament der Jüngling von Nain und Lazarus von Bethanien, sei es indem die Seele eines längst Verstorbenen mit ihren Kräften und Gaben in der Seele eines Lebenden Wohnung machte, wie nach der Meinung des Herodes Antipas und Anderer Johannes der Täufer oder einer der alten Propheten in Jesu wieder aufgestanden sein sollte [a]): aber das waren nicht Auferstehungen zu einem höheren, verklärten und unsterblichen Dasein. Solche waren nach jüdischer Vorstellung nicht zu erwarten, so lange der αἰὼν μέλλων nicht herbeigekommen war, jene künftige Welt und neue Weltordnung, in welcher das neue verklärte Leibesleben der Gerechten dem verklärten Naturleben überhaupt, der Natur des „neuen Himmels und der neuen Erde“ entsprechen konnte, vgl. Matth. 19, 28 (ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ), Luk. 20, 35. Röm. 8, 19—23 [b]). Dagegen waren bis dahin die abgeschiedenen Seelen keineswegs unbedingt von einem höheren Leben ausgeschlossen; man dachte sich die Seelen der Gerechten im „Schooß Abrahams“ (Luk. 16, 22), im Paradiese (Luk. 23, 43),

a) Vgl. Lutterbeck, Neutestamentliche Lehrbegriffe I, S. 191. Daß Matth. 14, 2; 16, 14 nicht wol eine eigentliche leibliche Auferstehung des Täufers gemeint sein kann, ergibt sich aus der Erwägung, daß weder dem Herodes noch anderen Galiläern das notorische Vorhandengewesensein Jesu vor der Enthauptung des Täufers entgehen konnte.

b) Man könnte sich wider diese sonst constante Anschauung etwa auf die mehrberührte räthselhafte Geschichte Matth. 27, 52 von den schon am Charfreitag Abend auferstandenen Gerechten berufen. Aber so dunkel der Ursprung dieser Sage sonst sein mag, das ist klar, daß sie erst christlicher Abkunft ist, denn sie knüpft ja diese Auferstehung von Leibern der Gerechten an Christi Tod und Auferstehung an. Sie kann also in keiner Weise für die bei Christi Tod und Auferstehung schon vorhandenen und möglicherweise wirksamen Anschauungen in Betracht kommen.

welches von Einigen in den Scheol, von Anderen in eine Sphäre des Himmels verlegt ward; ja man redete von einem In-den-Himmel-kommen der Frommen, welches sofort nach dem Tode eintreten sollte. Ἆρα οὐκ ἴστε, ruft Josephus Bell. jud. 3, 8, 5 seinen Gefährten zu, ὅτι τῶν μὲν ἐξιόντων τοῦ βίου κατὰ τὸν τῆς φύσεως νόμον .... κλέος μὲν αἰώνιον, οἶκοι δὲ καὶ γενεαὶ βέβαιοι, καθαραὶ δὲ καὶ ἐπήκοοι μένουσιν αἱ ψυχαί, χῶρον οὐρανοῦ λαχοῦσαι τὸν ἁγιώτατον, ἔνθεν ἐκ περιτροπῆς αἰωνίου ἁγνοῖς πάλιν ἀντενοικίζονται σώμασιν; und Eleazar erinnert (ib. 7, 8, 7) seine Todesgenossen: ὁ θάνατος ἐλευθερίαν διδοὺς ψυχαῖς, εἰς τὸν οἰκεῖον καὶ καθαρὸν ἀφίησι τόπον ἀπαλλάττεσθαι πάσης συμφορᾶς ἀπαθεῖς ἐσομένας κ. τ. λ. Nicht einmal schlechthin leiblos dachte man sich diese glücklichen Seelen bis zur Auferstehung am jüngsten Tag, sondern völlig leiblos („nackt") sollten nur die Seelen der Gottlosen bleiben, die der Gerechten dagegen ein himmlisches Lichtkleid empfangen, eine Vorstellung, welche Schöttgen zu 2 Kor. 5, 2 durch eine ganze Menge rabbinischer Stellen in den verschiedensten Wendungen belegt, welche aber auch im Neuen Testament Anerkennung gefunden hat. Wenn Paulus 2 Kor. 5, 1 f. von dem himmlischen Gehäuse und Gewand redet, welches uns, wann unser irdisches Zelthaus zerbreche, im Himmel schon bereitet sei, so liegt es für jeden, der nicht durch traditionelle Brillen liest, unverkennbar vor Augen, daß er nicht von der Auferstehung am jüngsten Tage redet, sondern von dem Augenblick, in dem wir den irdischen Leib verlassen (V. 8. 9), also von dem Zwischenzustande zwischen Tod und Auferstehung. Noch handgreiflicher liegt dieselbe Anschauung in der Apokalypse vor, wo Kap. 6, 11 den Seelen der Märtyrer ein „weißes Gewand" gegeben wird **bis** zur Weltvollendung, ἕως πληρωθῶσι καὶ οἱ σύνδουλοι αὐτῶν [a]). Diese

---

a) Wir wollen doch wenigstens einige der erwähnten rabbinischen Parallelstellen zu 2 Kor. 5, 2 und Apok. 6, 11 anführen, um die Verwandtschaft der zu Grunde liegenden Idee zu veranschaulichen. Tria sunt vestimentorum genera. Primum est, quo spiritus in hoc mundo vestitur. Alterum est pretiosissimum omnium, quo vestitur anima in fasciculo

Anschauungen haben unserm Gegner vorgeschwebt, als er S. 128 die paulinische Idee der Auferstehung Jesu folgendermaßen beschrieb: „In seinem Kreuzestode . . hat sich das *πνεῦμα τοῦ Χριστοῦ* von dem todten Gefäße des Erdenleibes getrennt, ist vom Freitag bis zum Sonntage nackt im Abyssos, im Scheol, als ein Todter bei den Todten gewesen, am dritten Tage aber durch die Allmacht Gottes aus dem Reiche der Todten wieder heraufgeführt, mit einem *ἕτερον σῶμα πνευματικόν*, einer neuen himmlischen Behausung, einem neuen Lichtleibe umkleidet und durch alle Himmel bis in's neue Jerusalem, dem Aufenthalte Gottes, erhoben . . . .“ Ja, so ungefähr — nur daß diese Erhebung und Bekleidung nicht erst auf den dritten Tag, sondern auf die Todesstunde selbst gesetzt worden wäre (Luk. 16, 22) — würde ein treuer Jünger Jesu sich das Fortleben desselben nach dem Tode vorgestellt haben, wenn er von keiner Auferstehung vernommen hätte, und gerade darin, daß solche Vorstellungen vorhanden waren und nahe genug lagen, beruht die vernichtendste Instanz wider die Visionshypothese.

Denken wir uns nämlich mit Holsten, es sei nach dem Tode Jesu nichts anderes erfolgt, als daß Petrus, Jakobus, die Zwölf, die Fünfhundert Christusvisionen gehabt hätten, Visionen, denen himmlische Realität zuzuerkennen sie nichts gehindert hätte; setzen wir also einmal die ganze Holsten'sche Hypothese als richtig und unangreifbar, — was wäre die Consequenz? Durchaus nicht der Auferstehungsglaube der Jünger, dies große und

viventium, in palatio regio, etcet. — Si talis vir ambulat in viis bonis.. datur ipsi omne bonum . . ., sin vero minus, hoc ipsi contingit, quod scriptura docet „Nudus exivi ex utero matris meae et nudus redibo“ (cf. 2 Cor. 5, 3). — Ex omnibus, quaecunque homo facit in hoc mundo, infigitur aliquid vestimento ejus in supernis (cf. Apok. 3, 4; 7, 13. 14). — Quum tempus hominis appropinquat, ut de mundo discedat, angelus mortis ipsi hujus mundi vestem exuit et aliam ipsi praebet vestem optimam in paradiso, in qua contemplari potest Sapientiam supremam. Et hanc ob causam angelus mortis valde bonus dicitur, quia bonum est homini, ut ipsi exuatur vestis hujus mundi, quia ipsi parata est vestis pretiosior in paradiso (cf. 2 Cor. 5, 1. 4. Apok. 6, 11).

unleugbare Factum, das zu erklären die unabweisbare Aufgabe der historischen Kritik ist. Sondern die Jünger würden nach ihrer ganzen volksthümlichen Denkart sich gesagt haben: „Die Seele dieses Gerechten lebt in Herrlichkeit; sie hat ihr weißes Kleid empfangen, wie es ihr vor allen Menschenseelen gebührte, ihr Lichtgewand, in dem sie verharren wird bis zu ihrer Auferweckung am jüngsten Tag, und sie erscheint uns zum Zeichen, daß wir nicht ablassen sollen ihren Worten zu glauben und ihr im Leben und Sterben nachzufolgen." Das wäre die allein mögliche, die innerlich nothwendige Auslegung gewesen, welche die Jünger solchen Visionen — unter Voraussetzung der ihnen feststehenden „himmlisch-sinnlichen Realität" derselben — gegeben haben würden, und je tröstlicher und befriedigender dieselbe für ihre geängsteten Seelen gewesen wäre, um so weniger wäre für sie ein Beweggrund vorhanden gewesen, nach einer anderen Deutung jener Erscheinungen zu suchen. Wie aber hätte es ihnen nicht vollkommen tröstlich und menschlich befriedigend sein sollen so zu erfahren? Je weniger in ihrem Umgang mit Jesu in einer ihnen faßlichen Weise von einer Auferstehung des Messias die Rede gewesen war [a]), je mehr Jesus dagegen ihre messianischen Hoffnungen auf seine weltrichterliche Wiederkunft vertröstet hatte, um so mehr Ursache würden sie gehabt haben, nun nach seinem Tode auch *seine* Auferweckung mit dieser Wiederkunft und Weltkrise in Verbindung zu bringen und sie als eine dem Ende unmittelbar voraufgehende erst von der Zukunft zu erwarten, und je näher sie sich diese Zukunft dachten, um so weniger Anlaß würden sie gehabt haben, im Widerspruch mit ihrer ganzen jüdischen Eschatologie seine Auferstehung bereits in die Gegenwart hineinzurücken. Freilich würden sie ebendamit nicht die Stifter der christlichen Kirche geworden sein, dieser bei

a) Daß die Auferstehung Jesu ebensowenig als sein Tod einen Gegenstand vorgängiger Belehrung der Jünger gebildet haben könne, führt Holsten in seiner Abhandlung über die petrinische Christophanie aus. Aber auch die Evangelien geben uns kein Recht, mehr als dunkle prophetische Andeutungen derselben von Seiten Jesu anzunehmen, Andeutungen, welche die Jünger jedenfalls — denn sie erscheinen nirgends durch diesen Ausblick über den Tod Jesu getröstet — nicht verstanden haben.

aller Zukunftshoffnung das Reich Gottes thatkräftig und lebenvoll schon in die Gegenwart hineinbauenden Gemeinschaft; sie würden statt dessen eine einseitig zukunftssüchtige, schwärmerisch-weltflüchtige Sekte gestiftet haben, deren Spannkraft mit dem immer weiter in die Ferne rückenden Zielpunkt der Parusie erlahmt sein würde, ehe sie ein Jahrhundert alt geworden. Aber das würden sie ja weder vorauszusehen noch abzuwenden vermocht haben, und selbst wenn ihnen der Trost „Christus lebt im Himmel und wird am Ende der Tage als Erstling der Entschlafenen auch zum irdischen Leben wieder auferstehen und zu uns wiederkehren“ nicht ganz genügt hätte, — ihre ganze jüdische Weltanschauung hätte ihnen keine Handhabe geboten, hieran etwas zu ändern. Es war eine unerhörte Durchbrechung dieser jüdischen Weltanschauung, wenn eine Todtenauferweckung zum Leben nicht des αἰὼν οὗτος, sondern des αἰὼν μέλλων nicht erst mit dem Eintritt des letzteren, sondern im Voraus, inmitten des ersteren, eintrat und so der virtuelle Anbruch des αἰὼν μέλλων mitten in den actuell noch währenden αἰὼν οὗτος hineingepflanzt ward, eine Durchbrechung von ebenso überraschender Wucht als unermeßlicher Tragweite, und es leuchtet ein, daß dieselbe bei den Jüngern nicht zu Stande kommen konnte durch Erlebnisse, die sich mit ihrer Weltanschauung vollständig reimen ließen und durch eine Auslegung, die sie etwa diesen Erlebnissen unbegreiflicherweise nicht im Einklang, sondern im Widerspruch mit dieser Weltanschauung gegeben hätten. Sondern sie konnte allein zu Stande kommen durch eine Thatsache von ganz unwidersprechlichem Gepräge, durch eine Thatsache, die gar keine andere Auslegung zuließ als eine die seitherigen Begriffe und Erwartungen der Jünger so gewaltig umgestaltende; durch eine zwingende Ueberführung, daß Christus nicht bloß im Himmel fortlebe, sondern wahrhaftig aus dem Grabe auferstanden sei.

Mit anderen Worten: Der Auferstehungsglaube der Jünger ist historisch und psychologisch nicht aus Visionen, sondern einzig und allein aus der **Thatsache** Auferstehung zu begreifen. —

nerkung. Werfen wir von hier aus noch einen Blick auf die bereits

oben berührten evangelischen Auferstehungsberichte. Wenn wir uns von dem gewonnenen Resultate aus die Frage stellen: in welcher Weise demnach der Auferstehungsglaube der Jünger zu Stande gekommen sein werde, so müssen wir sagen: sie werden ihm nicht rasch und leicht, sondern zögernd, zweifelmüthig, nur den stärksten Proben persönlicher Erfahrung weichend Raum gegeben haben, wie man sich eben zur Anerkennung einer Thatsache, die — so erwünscht sie an sich ist — uns doch nach unseren vorgefaßten Begriffen undenkbar erscheint, nur schwer entschließt. Und ganz so finden wir es in den evangelischen Berichten. Weder das leergefundene Grab, noch die von den Frauen gebrachte Engelsbotschaft genügt ihnen; ja sie wagen erst dann sich der Freude des Wiedersehens ganz hinzugeben, als sie den Herrn nicht nur in ihrer Mitte erblicken, sondern auch seine durchbohrten Hände, seine durchstochene Seite betrachtet haben. Nicht als ob die Jünger jene Frauen, als ob Thomas seine Mitapostel für Lügner hielten, aber eine Engelsvision ist ihnen noch kein Beweis für eine so unerhörte Botschaft, und Thomas fürchtet, daß auch seine Freunde in freudiger Uebereilung eine bloße Vision für eine leibhaftige Erscheinung genommen haben möchten; darum will er — nicht etwa bloß selber Jesum sehen, sondern sich von der Identität des getödteten und des auferweckten Leibes mit Auge und Hand überzeugen. So ist die „Visionshypothese" ohne Zweifel schon im Kreise der Jünger selbst aufgestellt und überwunden worden. Die „Kritik" setzt natürlich solche für ihre Hypothese vernichtenden Züge auf Rechnung der alle Zweifel späterer Geschlechter niederschlagen wollenden Dichtung; als hätte nicht derselbe Erzähler im selben Athemzug das Wort hinzugefügt: „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben", also das Bewußtsein ausgesprochen, daß es für die Nichtaugenzeugen zwingende Beweise weder geben könne noch solle. Aber besteht überhaupt ein Recht, solche Züge für erdichtet zu nehmen, wenn sie, wie in diesem Falle, von der höchsten psychologischen Wahrheit, ja nach den historischen Verhältnissen geradezu psychologisch-nothwendige sind?

So wird denn die historische Kritik die Thatsache der Auferstehung Jesu und in ihr ein unleugbares Wunder im Causalnexus der Geschichte anerkennen müssen. Wir könnten uns mit diesem Ergebnis genügen lassen und unsere Aufgabe als beendet ansehen, zumal unser Gegner sich mit uns zu dem Standpunkt bekennt, daß „die Wissenschaft sich nach der Thatsache zu richten habe, und nicht die Thatsache nach der Wissenschaft" (S. 62). Gleichwol sind wir mit der Visionshypothese noch nicht völlig zu Ende, insofern wir das letzte Motiv noch nicht gewürdigt haben, aus dem sie entspringt. Dies letzte Motiv ist, wie Holsten offen bekennt,

nicht ein historisches, sondern ein dogmatisches, nämlich „die Gewißheit des denkenden Geistes wie des religiösen Gemüthes der Gegenwart, daß, wie die Gegenwart durch immanente göttliche Kräfte gesetzmäßig ohne Wunder sich entwickle, so die Vergangenheit ohne Wunder gesetzmäßig durch immanente göttliche Kräfte sich gestaltet haben müsse". Nun meint Holsten freilich durch dieses Motiv „dogmatischer Kritik" der „historischen Kritik" nicht zu präjudiciren, sondern letztere ihr Amt ganz unabhängig verwalten zu lassen, aber es ist leicht einzusehen, daß das pure Illusion ist. Wo einmal die aprioristische Ueberzeugung waltet, daß das Wunder unmöglich sei, da wird, bei aller schönen Theorie von der „Unterwerfung des Denkens unter die Wirklichkeit der Dinge" (S. 8) nicht geruht noch gerastet werden, bis eine wunderbare Wirklichkeit der Dinge sich umgekehrt dem Denken unterworfen hat oder vielmehr unterworfen zu haben scheint; denn mit einer solchen aprioristischen Gewißheit kann ja der Denker sich einer Wirklichkeit der Dinge, die wunderbarer Natur ist, gar nicht unbefangen hingeben, geschweige denn unterwerfen, sondern er muß eine solche Wirklichkeit der Dinge wohl oder übel umzubringen suchen. Befänden wir uns lediglich auf dem Boden der Geschichtsforschung, so wäre gegen eine solche aprioristische Voreingenommenheit einfach als gegen einen fremdartigen und unfreien Standpunkt Verwahrung einzulegen, denn für die Geschichtsforschung als solche ist das Wunder eine offene Frage. Da wir uns aber auf theologischem Boden befinden und Holsten seinen dogmatischen Standpunkt ausdrücklich als einen christlichen und theologischen geltend macht, so halten wir uns auch zu einer theologischen Prüfung desselben verbunden. Diese Prüfung wird dann Gelegenheit geben, mancherlei principiellen Disput, der neben dem historisch-kritischen zwischen uns vorgekommen ist, thunlichst zu erledigen.

Vorab möchte ich ein Misverständnis persönlicher Natur beseitigen, das zu meinem Bedauern sich in unseren Streit gemischt hat. Hatte Holsten in seiner früheren Abhandlung die Aufgabe der „Kritik" dahin begrenzt, daß sie nur die Möglichkeit wunderloser Erklärung des betreffenden Factums darzuthun und so „das Recht [die Wunder] zu verneinen" zu erwerben habe, — hatte

ich hiegegen bemerkt, daß dann die Kritik nicht mehr um die Wahrheit, sondern nur noch um das Recht des Verneinens ringe, so hat Holsten in dieser Beurtheilung seines Standpunktes eine Verunglimpfung seines sittlich-religiösen Charakters, ja eine Anklage auf Frivolität gefunden. Er belehrt mich, daß da, wo die „dogmatische Kritik“ das Wunder a priori unzuläßig findet, die historische nicht mehr zu leisten habe als den Nachweis, daß eine wunderlose Erklärung des Factums möglich sei, und er hat damit ganz recht. Ich muß um Entschuldigung bitten, daß ich aus der Erinnerung an jene Zeiten geschrieben habe, in denen sich die Kritik darin gefiel, sich die „voraussetzungslose“ zu nennen und von „rein-historischer“ Prüfung der urchristlichen Ueberlieferungen zu reden. Gewiß ist es ein Verdienst Holstens, ein wissenschaftliches und ein sittliches, diese unwahre Position offen aufgegeben zu haben. Aber darum werde ich doch nicht unrecht haben, indem ich behaupte: wenn Holsten an eine Untersuchung geht wie die vorliegende, so ist es nicht die unbefangene Frage nach der Wahrheit, die ihn treibt, — er sucht bei der Geschichte nicht Auskunft über den Thatbestand der von der Christenheit seit zwei Jahrtausenden geglaubten Auferstehung Jesu —, sondern die Sache ist ihm von vornherein im Sinne des Nichtglaubens entschieden; das Auferstehungswunder ist für die „Selbstgewißheit des modernen Bewußtseins“ unmöglich, und so gilt es lediglich, es mit den Mitteln der historischen Kritik aus dem Wege zu schaffen. Daß dieser Standpunkt, deutsch gesagt, nicht der des Glaubens, auch nicht der des Zweifels, sondern der des Unglaubens ist, des Unglaubens an das Uebernatürliche als solches, wird sich nicht in Abrede stellen lassen. Ihn als einen „frivolen“ zu betrachten und zu behandeln, ist mir nicht in den Sinn gekommen. Ich kenne die wunderlichen Inconsequenzen des Menschenherzens und die tragischen Verwirrungen unseres Zeitalters hinlänglich, um aus der objectiven Christlichkeit oder Nichtchristlichkeit eines Standpunktes nicht ohne Weiteres auf den sittlichen Werth oder Unwerth seines Vertreters zu schließen; ich weiß auch die Macht und Größe der geistigen Strömung, in der sich ein Mann wie D. Holsten befindet, hinlänglich zu würdigen, um seine theologische Richtung und selbst die

stärksten Misgriffe, zu denen ihn dieselbe treibt, mit einer ernsten Wahrheitsliebe vereinigen zu können, und mein Christentum hindert mich nicht, sondern hält mich an, diese Wahrheitsliebe auch bei Gegnern desselben vorauszusetzen und anzuerkennen. Ich spreche es gegenüber den mehrfachen Aeußerungen persönlicher Verletztheit in der Replik meines Gegners gern aus, daß ich den Eindruck dieser Wahrheitsliebe aus seinen Arbeiten zunehmend gewonnen habe und daher in voller nicht nur wissenschaftlichen, sondern auch sittlichen Achtung mit ihm streite: aber je mehr ich mir dessen bewußt bin, um so unbefangener und rücksichtsloser darf ich den theologischen Standpunkt kritisiren, den er vertritt. Dies gedenke ich auch jetzt zu thun, und zwar wird es sich bei einem theologischen Standpunkt von selbst verstehen, daß er nicht bloß auf seinen formal wissenschaftlichen, sondern auch auf seinen materialen, d. i. religiösen Werth angesehen werden darf und muß.

Der „dogmatische“ Standpunkt, von dem D. Holsten ausgeht, ist der der „reinen“, d. i. jede Transscendenz ausschließenden, Immanenz. Er selbst erläutert den Sinn dieser reinen Immanenz nach der Seite des religiösen Interesses dahin, „daß der Geist Gottes, an sich wesenseins mit dem Geiste des Menschen, wenn auch von dem Menschengeiste in seiner Erscheinung ewig verschieden, im Geiste des Menschen Wohnung gemacht habe“. Zu dieser Immanenz, meint er, müsse auch ich mich mit ihm bekennen, so lange ich überhaupt noch Christ sein wolle; und der Unterschied zwischen uns werde nur der sein, daß er sich zum Standpunkt der reinen Immanenz bekenne und nur Christ sein wolle, während ich vielleicht, getreu dem Charakter der Vermittelungstheologie, dem „Ja und Nein zu gleicher Zeit“, eine „unreine Immanenz“ vorziehen und mit den Formen der christlichen Immanenz auch noch die widersprechenden Formen der jüdischen Transscendenz festhalten möchte. Daß nun dieser Standpunkt der „reinen Immanenz“ alle übernatürliche Offenbarung, alles Wunderbare, d. i. nicht aus der natürlichen Entwicklung der Dinge sich Ergebende ausschließt, ist ja selbstverständlich; um so fraglicher freilich, ob er ein christlicher, oder überhaupt nur ein religiös-sittlicher und vernünftiger ist.

Holsten freilich macht ihn als den ausschließlich christlichen geltend: er meint sich zu jener Immanenz zu bekennen, die „vorbereitet von den Propheten des Alten Bundes, in die Welt trat, als des Menschen Sohn sich zum Gottessohn bekannte; von welcher Paulus durchdrungen verkündete, daß der Gläubige wegen des ihm innewohnenden Geistes Gottes Gottes Sohn sei; von welcher Johannes durchdrungen verhieß, daß Gott selber mit dem Sohne in dem Gläubigen Wohnung machen werde." Ist diese Immanenz des Neuen Testaments in der That Holstens „reine Immanenz"? Haben Christus und seine Apostel etwa gemeint und gelehrt, daß Gott in den menschlichen Geist und dessen Entwickelung aufgehe, daß er, indem er im Menschenherzen Wohnung mache, ebendamit aufhöre über demselben im Himmel zu thronen, oder vielmehr nie über ihm gethront, sondern von Anbeginn nur in der Welt latitirt habe? Der Verfasser kann das im Ernste nicht behaupten wollen; er wird vielmehr einräumen, daß Christus und Paulus und Johannes eben auch noch — wie er mir vorwirft — „mit den Formen der christlichen Immanenz die widersprechenden Formen der jüdischen Transscendenz festgehalten", also nach seiner Meinung „Ja und Nein zu gleicher Zeit" gesagt haben. Hätte Holsten aber nicht bei einer solchen Sachlage den Widerspruch, das Ja und Nein — anstatt innerhalb des Standpunktes Christi und der Apostel — vielmehr zwischen diesem Standpunkt und dem seinigen suchen müssen; hätte er nicht darauf kommen müssen, daß zwischen seinem und jenem Standpunkt zwar vielleicht eine Gemeinsamkeit der Worte, aber ein tiefer, wesentlicher Unterschied der Sache bestehe?

Es ist in der That nicht schwer, darzuthun, daß es sich so verhält. Wenn Holsten von einem „Wohnungmachen Gottes im Menschen" redet, so meint er damit, wo nicht jenen urgeschichtlichen Act, kraft dessen der absolute Geist im erwachenden Menschengeist zu sich selbst kam, so doch immer nur den Durchbruch des Bewußtseins, daß der Geist Gottes und der Geist des Menschen wesenseins seien; wenn das Neue Testament davon redet, so meint es eine reale Lebensmittheilung von Oben, eine Mittheilung des heiligen Geistes an unseren Geist, welche einen wesentlichen

Unterschied (wenn auch nicht, wie Holsten S. 64 mir zuschiebt, eine „Gattungsverschiedenheit") zwischen beiden zur logischen Voraussetzung hat. Wol lehrt das Neue Testament (ebenso freilich schon das Alte, Gen. 1, 27 und 2, 7) eine ursprüngliche Wesensverwandtschaft des menschlichen und des göttlichen Geistes: wir sind „göttlichen Geschlechts" (Apg. 17, 29), also mit unserem innersten, eigensten Sein nicht bloß aus dem Willen, sondern aus dem Wesen Gottes hervorgegangen; aber diese biblische Gottverwandtschaft ist im Neuen Testament so gut wie im Alten etwas ganz anderes als Holstens wesentliche Identität des Menschengeistes mit Gott; sie ist Anlage zur Gemeinschaft mit Gott, und Gemeinschaft setzt den persönlichen Unterschied, also bei Gott sein unbeschadet aller Innerweltlichkeit selbständiges, bewußtes und freies der Welt Gegenüberstehen, seine ewige Persönlichkeit nothwendig voraus. So ist die christliche Immanenz, welche die Transscendenz zur wesentlichen Grundlage hat, mit nichten die „reine" Immanenz des modernen Bewußtseins, nur noch nicht völlig aus der Schale des Judentums gelöst, sondern sie ist etwas völlig anderes, eine Immanenz der Liebesherablassung und nicht wie jene der Naturnothwendigkeit, und es ist nichts als eine heillose Verdrehung, die Holsten anrichtet, wenn er mit dem falschen Schlüssel seines nicht dem Christentum, sondern dem Hegeltum entnommenen Immanenzbegriffs am Schloß der christlichen Weltanschauung herumhantiert. Ihm und seinem „reinen" Immanenzsystem ist Gott nichts als das logisch-metaphysische Weltgesetz, das im Menschengeiste die Form des Bewußtseins annimmt, und die Offenbarung Gottes im Menschengeiste nichts als der Proceß des Bewußtseins, auf dessen Höhepunkt der Menschengeist (in Jesu oder eigentlich erst in Hegel) dahinterkommt, daß er wesentlich Gott selbst ist, um in diesem Bewußtsein dann seine Heiligung und Seligkeit dahin zu haben. Dem Christentum dagegen ist das Weltgeheimnis nicht ein logisches, sondern ein ethisches, Gott nicht ein herzloses, unpersönliches Weltgesetz, sondern das ewige Vaterherz im Himmel, die absolute heilige Liebe, und demgemäß die Offenbarung Gottes kein bloßer Bewußtseins-, sondern ein ethisch bedingter realer Lebensproceß, die Herablassung der ewigen Liebe, die uns aus den Irr-

gängen unserer Freiheit durch herzgewinnende Gnade zu sich zurück- und emporzieht. Ließe dies Christentum es sich gefallen in ein System reiner Immanenz umgedeutet zu werden, so gäbe es das ewige, heilige Liebesherz auf, dessen Offenbarung es sein will, gäbe die reale Herablassung dieser ewigen Liebe im Eingebornen, die reale Mittheilung dieser Liebe im heiligen Geiste, gäbe das reale Ziel dieser Herablassung und Mittheilung, unsere heilig-selige Vollendung in Gott auf, — und ich wüßte nicht, was ihm dann noch weiter aufzugeben bliebe.

Aber nicht nur mit dem positiven Christentum, — auch mit den wesentlichen Voraussetzungen aller Religion und Sittlichkeit streitet dies Princip der reinen Immanenz. Was ist denn Religion, wenn nicht unmittelbares, persönliches Verhältnis zu Gott, ein Verhältnis, das in sich selbst zusammenfällt, wenn Gott von der Welt nicht selbständig unterschieden ist, wenn er meinem persönlichen Geiste nicht persönlich gegenübersteht? Glauben, Beten, diese wesentlichen Lebensthätigkeiten der Frömmigkeit, was sind sie anderes als die selbstverständlichen Bethätigungen eines Kindesverhältnisses zu einem ewigen Du, zu einem Vater im Himmel, und welchen Sinn behalten sie, wenn Gott nicht frei über dem Weltprocesse steht, nicht reich und vollkommen in sich allezeit in diese unvollkommene Welt und dies bedürftige Herz herabzuwirken vermag? Ist das alles nur „jüdisch-teleologischer Theismus", wie unser Gegner sich auszudrücken liebt, dann wird's wohlgethan sein in diesem Judentum zu bleiben, und dann wird das größte Vorbild dieses Verbleibens uns Christus selbst sein, der zu seinem Vater als dem „Herrn Himmels und der Erde" betet und ihn um seiner nach freiem Wohlgefallen gefaßten Rathschlüsse willen preist; dann ist das Judentum die wesentliche Religion und alle Religiosität Judaismus! — Vielleicht sind wir mit diesen Consequenzen dem Sinne unseres Gegners gar nicht so fern. Wir finden S. 44, wo von der Wiedergeburt des Paulus die Rede ist, bei ihm folgenden denkwürdigen Satz: „Diesen neuen Lebensgeist, der thatsächlich seit der Bekehrungsstunde in seinem Herzen glüht, fühlt Paulus, wie jeder religiöse Mensch, der transscendenten Quelle des göttlichen Geistes entströmen." Also jeder

religiöse Mensch, der religiöse Mensch als solcher, fühlt sich mit einer transscendenten Gottheit im Verhältnis! Und dennoch ist alle Transscendenz Judentum, und der rein-christliche Standpunkt der der reinen Immanenz? Nun, dann ist das religiöse Gefühl ein wesentlich trügerisches, die Religion in ihrem Grundgefühle Illusion, und das Christentum die Auflösung dieser Illusion, also anstatt der Vollendung, die Verendung des religiösen Bewußtseins! — Nicht besser dürfte bei folgerichtiger Durchführung dieses reinen Immanenzstandpunktes sich das Schicksal der Ethik herausstellen. Ist, wie Holsten lehrt, „der Menschengeist mit dem Geiste Gottes wesenseins, wiewol in der Erscheinung ewig von ihm verschieden“, nun so fällt das Böse in der Welt lediglich auf die Seite der wesenlosen Erscheinung, also des Scheins. Und dies Böse, das doch nur ein Scheinböses, nur das allem Werdenden als solchem anhaftende Moment der Unvollkommenheit ist, gehört dann gleichwol zur ewigen Verschiedenheit der Erscheinung, ist also nothwendig und unvergänglich. Wir dürfen es uns ersparen, auszuführen, was ein Princip, nach welchem das Böse weder wahrhaft böse, noch wahrhaft überwindbar ist, für die Ethik bedeutet. Unser Gewissen weiß es freilich anders, es weiß das Böse als das positiv Gottwidrige, rein Willkürliche, das darum auch seinem völligen Gerichte endlich verfallen muß; aber vielleicht ist das sittliche Grundgefühl ebenso mit einer angeborenen Illusion behaftet wie das religiöse?!

Das ist also das „dogmatische Princip“ der Holsten'schen Kritik. Eine Begründung desselben erhalten wir nicht; der Verfasser scheint eine solche für ganz überflüssig zu halten, denn sein Princip ruht ja auf „der Gewißheit des denkenden Geistes und der Ueberzeugung des religiösen Gemüthes der Gegenwart“. Auf der Gewißheit des denkenden Geistes der Gegenwart! Müssen wir unsern Gegner daran erinnern, daß es ein übles Ding ist, den denkenden Geist der Gegenwart für sich und seine Schule in Generalpacht zu nehmen? Wie, wenn wir Uebrigen, die wir nicht zu diesen Generalpächtern gehören, den Standpunkt der reinen Immanenz auch darum ablehnten, weil er unserem Denken nicht genügt? Weil wir es unvernünftig finden, durch Identificirung von

Gottesgeist und Menschengeist alle Geistesentwicklung im Universum anticopernikanisch auf unsere Erde einzuschränken; unvernünftig, den weltgeschichtlichen Proceß zu einem Strom ohne Quell und ohne Mündung zu machen, einen vernünftigen Proceß ohne vernünftigen Ursprung und vernünftiges Ziel denken zu wollen; unvernünftig, seiner Weltanschauung einen Begriff von Entwickelung zu Grunde zu legen, der aller Erfahrung widerstreitet, indem uns nirgends in Natur oder Menschenwelt eine rein immanente, ohne jeden nährenden Zufluß und irgendwelche fördernde Einwirkung vorgehende Entwicklung begegnet; unvernünftig vor allem, bei der Beantwortung der Frage: was ist Wahrheit? die unmittelbarsten und heiligsten Aussagen des eigenen Geistes, das religiöse und das sittliche Grundgefühl, nicht zu Rathe zu ziehen, sondern sich von einem naturalistischen Zeitgeist, der gerade weht, ein Dogma octroyiren zu lassen, welches sich mit Gottesbewußtsein und Gewissen nur durch die bedenklichsten Umdeutungen anscheinend zu reimen vermag? — Daß aber auch „die religiöse Ueberzeugung der Gegenwart" für die reine Immanenz eintrete, das ist ein Satz, der offen gestanden über unsere Begriffe geht. Doch wol nur die „religiöse Ueberzeugung" der Irreligiösen? Denn „jeder religiöse Mensch fühlt ja" — nach Holsten — „den neuen Lebensgeist, der seit der Bekehrungsstunde in seinem Herzen glüht, der transscendenten Quelle des göttlichen Geistes entströmen".

Was endlich die Behauptung angeht, daß man, um Immanenz und Transscendenz Gottes zugleich festzuhalten, eine Ja-Nein-Theologie treiben müsse, so haben wir sie bereits mit dem Nachweis widerlegt, daß das Christentum selbst beides miteinander statuirt. Denn wenn das Christentum beides miteinander setzt, so wird es auch die Sache einer gesunden Theologie sein, es ihm nachzuthun, und sie wird der christlichen Gottesidee nur einfach nachzudenken haben, um ohne jedes „Ja und Nein zu gleicher Zeit" das Verhältnis der Transscendenz und Immanenz als ein sich wechselseitig forderndes und bedingendes zu erkennen. Denn es ist der Liebe Art und Natur, ebensowol im Anderen zu sein als in sich selbst, also dem Andern auch gegenüber. Der εἷς ἀγαθός, der die Liebe selbst ist, hat sich an das absolut Arme,

an das Nichtseiende erschlossen und hingegeben, daß es durch ihn etwas sei und werde; er hat ein seiner bedürftiges und für ihn empfängliches Sein in's Dasein gerufen, das darauf angelegt ist, das Gegenbild seiner Gottesherrlichkeit zu werden, und diese Anlage nach Maßgabe der erwiedernden Hingebung an ihn verwirklichen wird: selbstverständlich aber hat er durch diese Erschließung und Hingebung sich nicht aus- und aufgegeben, sondern steht seinem in dem Andern, der Welt, werdenden Leben in der unversehrten Selbständigkeit seines ewigen überweltlichen Seins gegenüber; denn die Liebe verschenkt sich wol immer reichlicher und völliger, aber sie verliert sich nie, sondern allein in ihrer unveräußerlichen Selbstbewahrung hat sie die Möglichkeit ihrer unendlichen Hingebung. So ist mit dem nothwendigen Sowol-als-auch der Transscendenz und Immanenz auch ihr gegenseitiges Verhältnis gegeben: die Immanenz ist eine relative, ihre eigene Absolutheit (das „Gott Alles in Allem") erst als Ziel anstrebende, und sie ist eine freiheitliche, göttlicher- wie menschlicherseits ethisch bedingte und hat an der Transscendenz die stets lebendige Quelle fortschreitender Entfaltung. So gewiß daher die „reine" Immanenz unseres Gegners Offenbarungen und Wunder als mythische Eingriffe in die autonome Entwicklung der Welt perhorrescirt, so gewiß fordert die christliche Immanenz, die er mit einem Witzwort die „unreine" nennt, die fortgehenden transscendentalen Einwirkungen Gottes in die Weltgeschichte, also Offenbarungen und Wunder, und so kommen wir darauf, daß von dem „dogmatischen Motiv", durch welches Holsten sich zur historisch-kritischen Wegdeutung der Auferstehung Christi und seiner leibhaftigen Erscheinung an Paulus treiben ließ, das gerade Gegentheil im christlichen Denken begründet ist.

Halten wir uns zunächst an den Begriff der Offenbarung, so leuchtet ein, daß, wenn das religiöse Bewußtsein von einem unmittelbaren, persönlichen Verhältnis zu Gott Wahrheit und nicht Illusion ist, ohne den Empfang göttlicher Erleuchtungen und Mittheilungen ein gesundes religiöses Leben gar nicht gedacht werden kann. Wie es nun gar vergewaltigender „Eingriff" in die religiöse Entwickelung des Menschengeistes sein soll, wenn der ewige Geist, der ihn „zu sich" ge-

schaffen hat, mit ihm in unmittelbaren Verkehr tritt, läßt sich schlechterdings nicht einsehn; vielmehr ist es die absurdeste Beschränkung Gottes, daß er zum Menschenherzen keinen anderen Zugang haben soll, als „über die Brücke der Sinne" (Holsten, S. 14). So weiß denn auch jedes im Umgang mit Gott stehende Gemüth von unmittelbaren Erleuchtungen und Belebungen zu sagen, die ihm von Gott gekommen sind, und wir haben insofern das Recht, von fortgehenden Offenbarungen Gottes — nicht im uneigentlichen, sondern im eigentlich übernatürlichen Sinne, im Sinne des Unterschiedes von den Eingebungen des eigenen Geistes und Herzens — zu reden. Aber wir pflegen das Wort Offenbarung für diejenigen göttlichen Mittheilungen vorzubehalten, welche eine mehr als individuelle, welche eine universale Bedeutung haben, indem sie in der Entwicklungsgeschichte der wahren Religion Epoche machen, und um das Gesetz dieser Offenbarungen zu erkennen, gilt es, sich die Bedingungen dieser Entwicklungsgeschichte deutlich zu machen. Sie ist bedingt, wie von selbst einleuchtet, durch die menschliche Freiheit und Sünde. Die menschheitliche Urentwicklung hat sich vom Vater der Geister ab- und zur Sinnenwelt hingewendet, eine Degeneration, durch welche das religiöse Bewußtsein zwar nicht ausgelöscht, aber getrübt und verkümmert worden ist, und dieser Irrgang der Menschheit muß erst ausgelebt werden, ehe die zur Umkehr dargebotene Gotteshand Annahme finden kann. So geschieht es, daß die wahre und vollkommene Religion erst nach Jahrtausenden als Heilsreligion, als Religion der Erlösung von der Sünde und dem Sold der Sünde auftreten kann, nur im Stillen vorbereitet durch eine Kette fortschreitender Voroffenbarungen, welche, an einen letzten glimmenden Docht ursprünglicher Religion anschließend, von Stufe zu Stufe die Empfänglichkeit für Höheres und endlich für das Höchste erwecken sollten und erweckt haben. In diesem Lauf der Dinge, der gerade durch seine sorgfältige Anschmiegung an die von der menschlichen Freiheit auch in ihren Irrgängen hervorgebrachten Bedingungen den Vorwurf des gewaltsamen Eingriffs beschämt, ist es begründet, daß weder im Heidentum im nämlichen Sinne wie im Alten Testament, noch in der Kirchengeschichte im nämlichen Sinne wie in der Stiftungszeit des Heils von Offenbarungen ge-

redet werden kann: im Heidentum nicht, weil hier das unmittelbare Verhältnis zum lebendigen Gott durch sein Ineinsfließen mit dem Naturgefühl getrübt und gehemmt war; in der Christenheit nicht, weil nach der vollkommenen Offenbarung keine weitere, höhere mehr nöthig oder möglich ist, sondern es sich nur noch um immer tiefere Erfassung und Aneignung der vorhandenen handeln kann. Wenn also Holsten gegen einen transscendentalen Ursprung der biblischen Offenbarung einwendet, daß ja „nur Ein Gesetz des Einen Gottes zu aller Zeit die Geschichte bestimmt habe — das gegenwärtige —, also auch die Vergangenheit sich gestaltet haben müsse wie die Gegenwart, lediglich durch immanente göttliche Kräfte", so ist hier zwar das Eine Gesetz des Einen Gottes gewiß richtig, alles andere aber ein völlig fehlgreifendes Raisonnement, mit dem man ebensogut beweisen könnte, daß, weil der Mann nicht mehr wächst, auch das Kind nie gewachsen, sondern nur in Mannesgröße zur Welt gekommen sein könne. Das eine Gesetz, nach welchem Gott die Welt regiert, ist kein in stetem monotonen Einerlei procedirendes Naturgesetz, sondern das Gesetz der freilassenden, erziehenden Liebe, welche Zeit und Ort des Zuwartens und Eingreifens unterscheidet und die verschiedenartigen Bedürfnisse verschiedener Entwicklungsstufen beachtet, und uns dünkt, als sei diese Idee von Weltregiment, für welche das „moderne Bewußtsein" wenigstens aus Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts" ein Verständnis haben sollte, eine weit vollkommnere, gottes- und menschenwürdigere, als jene neueste Weisheit, die sich auch das Allerheiligste der Weltgeschichte nur nach Art eines Naturprocesses vorzustellen vermag.

Was wird nun der wesentliche Inhalt der so aus der Natur der Religion selbst sich ergebenden göttlichen Offenbarung sein? Nach Holsten ist der immanente Geistesproceß, der ihm die Stelle der biblischen Offenbarung vertritt, wie schon gesagt, wesentlich Bewußtseinsproceß, fortschreitende Ideenentwickelung. Was Jesum vom Alten Testament scheidet und zum Christus macht, ist wesentlich der Durchbruch des Bewußtseins der Wesenseinheit von Gottesgeist und Menschengeist, und ebenso ist das Evangelium des Paulus „einzig aus der Reflexion eines jüdischen Bewußtseins auf die Thatsache des

Kreuzestodes des Messias entstanden" (S. 6)[a]). Daß hierbei der Religion nur die Rolle einer unvollkommenen Vorstufe der Philosophie bleibt, die gefühls- und vorstellungsmäßige Fassung der Ideen im Verhältnis zur höheren und wahreren begrifflichen, liegt auf der Hand; aber eben darum bleibt unbegreiflich, daß die Religion erfahrungsmäßig Willensbewegungen, sittliche Wirkungen hervorbringt, wie die Philosophie sie mit nichten zu erzeugen vermag; ja es bleibt unbegreiflich, wie es von jenem Bewußtseinsproceß aus überhaupt zu einem entsprechenden Willensproceß kommt, da doch der Wille bekanntlich dem Bewußtsein gegenüber eine sehr selbständige Macht ist, die sich mit ihren Bewegungen und Entscheidungen keineswegs ohne weiteres nach den Ergebnissen der Erkenntnis richtet. Erkennt man nun gar die Thatsache an, deren Wahrheit kein tiefer-lebendes Gemüth bestreiten wird, daß unser natürlicher Wille unserer besseren Erkenntnis nicht einmal hinreichend zu folgen vermag, daß ihm, selbst in seiner besseren Neigung, ein Mangel an sittlicher Kraft eigen ist, vermöge dessen wir in uns „das Gesetz finden, daß, wenn wir das Gute thun wollen, uns das Böse anhaftet", so versteht man vollends nicht, wie ein bloßer Bewußtseinsproceß sittlich umwandelnde Wirkungen, eine Erlösung des unter die Sünde geknechteten Willens bewirken soll. Nein, was dem sündigen Menschen noth thut, so gewiß das Böse nicht bloß Irrtum und Unvollkommenheit, sondern positive Verkehrtheit, selbstsüchtiges, ungöttliches Wesen ist, das ist eine neue Lebensmittheilung aus Gott, eine über ihn kommende Macht göttlicher Liebe, welche die Selbstsucht in ihm verzehrt, um sich an ihrer Statt ihm einzupflanzen. Solch ein neues göttliches Leben dem Menschen zu vermitteln, ist die subjective Religion (der Glaube) nur geeignet, wenn sie das

---

a) Vgl. über diese einseitig intellectualistische Fassung des religiösen Processes besonders S. 43 u. 45. Ich gehe auf die mir dort gemachten Vorhaltungen nicht besonders ein, weil sie sich aus dem sogleich Auszuführenden leicht von selbst erledigen. Daß die καινὴ κτίσις in 2 Kor. 5, 17 keine ethische Bedeutung, sondern nur eine gnostische habe, bedarf wirklich keiner Widerlegung: was ist denn das οὐκέτι ἑαυτῷ ζῆν in V. 15? Vgl. auch Gal. 6, 15 mit V. 14.

ist, wofür wir sie nehmen, nicht eine unvollkommnere Form der Erkenntnis, ein vorstellendes Erfassen von Ideen, sondern ein hingebendes Verhalten der ganzen Persönlichkeit zu der ewigen, heiligen Liebe, ein auf Gott Gerichtetsein des ungetheilten inwendigen Menschen, der, was er in dieser seiner unmittelbaren Einheit und Ganzheit (gefühlsmäßig) aufnimmt, dann an die unterschiedlichen Functionen des Erkennens und Wollens gleichmäßig überweist und so beide zu erfüllen und zu bestimmen vermag [a]). Und dem entspricht nun die objective Religion, die göttliche Offenbarung, wie sie uns in der heiligen Schrift, insonderheit im Neuen Testament, gegeben ist. Der geschichtliche Christus ist etwas Anderes und Größeres als ein bloßer Heros der Bewußtseinsentwicklung, als der geniale Entdecker der wesentlichen Einheit von Gottes- und Menschengeist: hätte er nicht die heilige Fülle jenes göttlichen Lebens in sich getragen, welches allen seinen Brüdern gebrach, es hätten ihn nicht minder wie sie die heiligen Schauer vom Sinai abgehalten, sich am Herzen des ewigen Vaters als Sohn seiner Liebe daheim zu fühlen; hätte er nichts weiter zu bringen gehabt, als was Holsten meint, „die Läuterung des jüdischen religiösen Ideals“ (S. 6), — er hätte sich lediglich in die Reihe der Propheten Israels stellen dürfen, die bereits vor ihm dies Ideal von Läuterung zu Läuterung geführt, und hätte mit ihnen den Größeren vorverkündigen müssen, dessen die Welt bedurfte und dem sie alle nicht tüchtig waren die Schuhriemen aufzulösen; den, der nicht die Läuterung, sondern die Verwirklichung jenes religiösen Ideals brächte. Nun aber hat er selbst diese Verwirklichung, diese Uebersetzung des Ideals in Fleisch und Blut gebracht, und ebendarein — und in nichts Geringeres — seine Sendung gesetzt (Matth. 5, 17) [b]).

---

a) Wir brauchen kaum darauf aufmerksam zu machen, daß unsere Differenz hier auf die des Schleiermacher'schen und des Hegel'schen Religionsbegriffs zurückgeht.

b) Nur ganz vorübergehend darf ich darauf hinweisen, wie ganz anders sich von diesem Standpunkt aus die Verschiedenheiten der apostolischen Richtungen und Lehrbegriffe ausnehmen, als von dem der tübinger Schule.

Kommen wir von der Offenbarung zum Wunder, diesem ärgerlichsten Aergerniß des „modernen Bewußtseins". Unser Gegner versichert uns, daß in der Gegenwart keine Wunder geschehen, sondern alles durch immanente Kräfte bewirkt werde, und so schließt er, daß es auch in der Vergangenheit nicht anders werde gewesen sein. Wie, wenn wir schon jener Prämisse keinen Glauben schenkten? Daß in der Weltgeschichte das, was vom freien Willen des Menschen unabhängig ist, nicht alles nach absoluter Naturnothwendigkeit verlaufe, dies Gefühl hat die Gegenwart wie jedes frühere Geschlecht. Ob sie die freie Hand Gottes darin erkennen will, oder es vorzieht, an einen weltregierenden Zufall zu glauben, steht natürlich bei ihr; aber die Behauptung, es geschehen in der Gegenwart keine Wunder mehr, ist weiter nichts als eine Behauptung, für die wir uns erst einen Beweis erbitten müssen [a]). Wunder ist jede Einwirkung der göttlichen Freiheit auf den Naturverlauf, denn jede solche Einwirkung muß etwas erzeugen, was der letztere für sich nicht hervorgebracht haben würde: und nun frage man sich doch einmal unbefangen, ob denn die Idee der Natur solche freien Einwirkungen ausschließt, und ob die Idee der Vorsehung, der Weltregierung sie nicht geradezu verlangt? Ja wenn die Natur lediglich für sich da wäre und nicht für den Geist,

---

Ist das Christentum wesentlich neue Idee, dann ist es allerdings sehr verständlich, daß verschiedenartige Ausbildungen dieser Idee sich einander auf Leben und Tod bekämpfen, wie die tübinger Kritik trotz so vieler Gegenbeweise immerfort in's Neue Testament hineinliest. Ist dagegen das Christentum vor allem neues Leben, und die Reflexion über dasselbe erst das Zweite, Secundäre, dann ist's begreiflich, daß die Erstlingsträger dieses neuen Lebens, selbst großen und durchgreifenden Verschiedenheiten gegenüber, in welche ihre Reflexionen auseinandergingen, sich doch immer wieder als Diener Eines Herrn und Kinder Eines Geistes erkannten und einander so begegneten wie Gal. 2, 9 zu lesen ist.

a) Wäre in unserer Zeit die religiöse Betrachtung der Dinge so energisch wie in mancher früheren, wir würden in vielem Wunder erblicken, worin wir sie jetzt nicht finden, und würden uns dabei vielleicht hin und wieder täuschen, wie alle wundergläubigen Zeiten hin und wieder gethan haben, in vielen Fällen aber auch eine Wahrheit und Wirklichkeit erkennen, für die uns jetzt der Blick fehlt.

mit dem sie auf's innigste verwoben ist und für dessen Entwi
sie die Unterlage bildet, so wäre begreiflich, daß sie jede
wirkung der Freiheit als störenden Eingriff zurückwiese: nun
ist sie ja für die Einwirkungen des Geistes und der Freihe
radezu angelegt. Wir sehen täglich, daß Menschengeist und Men
wille in sie eingreift und tausenderlei in ihr hervorruft, w
Naturkräfte für sich niemals hervorbringen würden, und es
niemandem ein, hierin eine Vergewaltigung der Natur zu f
nur dem Geist und Willen Gottes soll es nicht freistehen,
das gefällt dem „modernen Bewußtsein" nicht. Und doch —
wir den jeder frommen Lebensansicht unentbehrlichen Gedank
göttlichen Vorsehung und Weltregierung vollziehen, ohne an
währende freie Einwirkungen Gottes in den natürlichen
der Dinge zu glauben? Wir werden es, so lange wir
sind, nicht lassen, an einen besonderen Schutz und Schirm
für die zu glauben, welche auf seinen Wegen gehen; wer
nicht lassen, ihn anzurufen in der Noth, auch in der äußeren
lichen: wie können wir das, wenn in der Welt nur imm
Kräfte walten, wenn kein freier Macht- und Liebeswille üb
natürlichen Verlauf der Dinge steht? Wir können als d
wie als glaubende Menschen auf den Gedanken einer vernü
und planvollen Idee der Weltgeschichte nicht verzichten, ab
vermögen denselben mit der Anerkennung der reellen, aber
unvernünftigen und planlosen Freiheit der in ihr handelnden M
gar nicht zu vereinigen, wenn wir nicht einen Weltregenten
annehmen, der sich in seiner Welt überall die Fugen gelass
in die er seine Fügungen einsetzt: mindestens in der Sendu
großen weltbewegenden Persönlichkeiten, die immer zur rechte
auftreten, muß uns die Spur dieses Weltregiments und
das Gefühl des Wunders ergreifen. Und ist nicht am End
neue Menschenkind, das in die Welt eintritt, in seiner G
anlage und persönlichen Eigentümlichkeit eine aus dem
Naturproceß unerklärliche Erscheinung, ein wahrhaftiges W
d. i. ein originelles Erzeugnis des schöpferischen Geistes im
gebiet?

Nun aber verhält es sich mit dem Wunder wie mit der

barung, nämlich so, daß es zwar die ganze Weltgeschichte durchzieht, aber doch in besonderer Weise, in potenzirter Erscheinung in der heiligen Geschichte, der Entstehungsgeschichte der wahren Religion hervortritt. Denn das Wunder ist insbesondere das Geleite der Offenbarung, theils ihre Anbahnung, theils ihre Bestätigung. Der sündige Mensch ist als solcher erstlich der überwiegend sinnliche, der daher vielfach erst durch die Hand Gottes in der Sinnenwelt angerührt und merksam gemacht werden muß für das Wort Gottes, das sich in seiner Innenwelt vernehmen lassen möchte, und so sind in der ganzen biblischen Offenbarungsgeschichte die Wunder als σημεῖα, als Fingerzeige Gottes die Boten, welche seine geistliche Offenbarung an den Hauptepochepunkten derselben ankündigen und anbahnen. Und wiederum ist der sündige Mensch als solcher der leidende und sterbliche, der mit der Erlösung der Seele auch eine Erlösung des Leibes bedarf und im Kampfe des irdischen Daseins nicht bestehen kann ohne ein göttliches Pfand, daß auch wider des Leibes Noth, Wehe und Tod ein Heil vorhanden sei; und so sind die Mehrzahl der biblischen Wunder, namentlich der neutestamentlichen, zugleich solche Unterpfänder der endlichen ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος, Vorerscheinungen jener Vollendung der Heilswege Gottes, da „der Tod nicht mehr sein wird, noch Leid und Geschrei noch Schmerzen". Haben wir nun Ursache das geschichtlich wohlbeglaubigte biblische Wunder, wo es in der einen oder anderen Weise teleologisch gerechtfertigt ist, dennoch als einen ätiologischen Widerspruch mit Gottes sonstiger Weltordnung zu verwerfen? Wer sich auf den allerdings weder deistischen noch pantheistischen, aber gesund-theistischen Standpunkt eines göttlichen Mitlebens und Mitwebens der Weltgeschichte, eines freilassenden aber auch freiwaltenden göttlichen Liebesregiments stellt, wird dazu keinen vernünftigen Grund finden. Er wird dem lebendigen Gotte weder das Recht absprechen, welches in seiner Weise jeder menschliche Künstler übt, die Natur zum Sinnbild und Ausdruck auch der besonderen Liebesgedanken zu machen, die er in seinem Offenbarungsgange mit den Menschenkindern hat, noch wird er ihm zutrauen, daß er sich und seine Schöpferkraft mit der Begründung der gegenwärtigen nichts weniger als idealen Naturordnung ausgegeben habe und keine höhere, über

Zwiespalt, Leid und Tod hinausgehobene aus derselben her-
zubilden im Stande sei. Oder wollen wir wirklich, wenn
Mensch durch die Kraft seines künstlerischen Genius den vom
birge losgerissenen Marmorblock beseelt und ein Götterbild
ihm schafft, zu welchem Wind und Wetter ihn in Ewigkeit
gestaltet haben würden, das ganz in der Ordnung finden
höchlich bewundern, — dagegen wenn Gott mit der Macht
schöpferischen Geistes das Wasser zu Cana in Wein verwa
um das Berufswerk seines Sohnes mit einem sinnreichsten
zeichen einzuweihen, oder wenn er den gekreuzigten Leib Je
verklärtem Leben neubeseelt, um an dem Fürsten der Mens
verbürgend vorauszuthun, was er einst allen Brüdern des
nachthun will, — wollen wir da ein kindisches Geschrei er
und sagen, das sei wider alle Ordnung und hebe die Natur
den Angeln? [a]).

So hat uns die Prüfung des „reinen Immanenz"-Standp
auf dasjenige Wunder zurückgeführt, welches das Thema u
ganzen Untersuchung war, das bestbeglaubigte und bedeutungs

a) Wenn Holsten S. 64 das Charakteristikum des biblischen Wunders
setzt, daß es die Causalität des Endlichen durch unmittelbare Ca
Gottes durchbreche und aufhebe, so habe ich dawider nichts einzuw
Auch der Ansiedler, der die wachsende, ragende Tanne fällt und s
Steg über einen Bach zwingt, durchbricht die Causalität der Natu
hebt sie auf: wenn nun doch die Natur hiedurch nicht aus den
gehoben und in ihren Gesetzen mit nichten verwirrt wird, so wir
wol auch dann nicht werden, wenn statt der Menschenhand die
Gottes in sie eingreift. Ebensowenig bedrängt mich, was Holsten
wider die von mir behaupteten „höheren" Gesetze der überirdischen
sagt. So gut die Gesetze der organischen Welt höhere sind, als
anorganischen, und die der geschichtlichen höher als die der natü
so gut werden die der unvergänglichen Welt höher sein als die d
gänglichen. Nur daß diese Gesetze uns noch unbekannt sind, w
künftige Welt noch nicht erschienen ist, also unserer Beobachtung no
unterliegt. Daß sie „an sich unverkennbare" seien, wie Holsten m
schiebt (S. 4), habe ich nirgends behauptet; aber allerdings läßt s
ihrer vereinzelten Erscheinung in den Wundern eine vollständig
kenntnis derselben nicht ableiten. Ich denke, es ist mit „mancherlei
zwischen Himmel und Erde" nicht wesentlich anders.

aller biblischen Wunder. Wir haben es möglich gefunden an demselben zu halten ohne „Ja und Nein zu gleicher Zeit zu sagen"; wir haben im „denkenden Geiste der Gegenwart" keine Hindernisse gefunden, als wirklich anzuerkennen, was das Zeugnis der Geschichte in Betreff der Auferstehung Jesu uns als wirklich verkündet. Es bleibt uns noch eine Schlußbetrachtung übrig, das als wirklich und möglich Erkannte auch in seiner Nothwendigkeit für unseren Glauben zu erkennen. Gibt's eine solche Nothwendigkeit, so werden wir an der wahrhaftigen Auferstehung Jesu zu halten haben, auch wenn das Zeugnis der Geschichte nicht so stringent wäre, um jede natürliche Erklärung auszuschließen, und unser dogmatisches Denken nicht im Stande wäre, jede Antinomie aufzulösen, die der Glaube an das Wunder ihm aufgibt. Und wir behaupten, daß es eine solche Nothwendigkeit gibt, daß ohne die Wahrheit der Auferstehung Jesu das Christentum aufhören würde zu sein, was es wesentlich ist, die Religion des Heils wider Sünde und Tod. Machen wir uns deutlich, was aus dem Christentum würde, wenn die Auferstehung Jesu, wie die Visionshypothese will, sich als Täuschung erwiese.

Schon der Apostel Paulus hat sich — im fünfzehnten Kapitel seines ersten Briefes an die Korinther — mit dieser Frage beschäftigt. Sein Resultat ist, daß ohne die Auferstehung Christi das ganze Christentum, das objective wie das subjective, nichtig sei: *εἰ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, κενὸν ἄρα τὸ κήρυγμα ἡμῶν, κενὴ δὲ καὶ ἡ πίστις ὑμῶν* (V. 14). Indem er dieses Urtheil näher begründet, hebt er zunächst hervor, daß in jenem Falle sie, die Apostel, *ψευδομάρτυρες τοῦ θεοῦ*, Lügenzeugen Gottes sein würden. Hat er Unrecht mit diesem Wort? Man räumt von Seiten der Kritik ein, daß nur der feste, freudige Glaube der Jünger an die Auferstehung Jesu die Kirche in's Dasein zu rufen vermocht habe: gleichwol meint man, die objective Wahrheit dieses Glaubens (mit Baur) dahingestellt sein lassen, oder (mit Holsten) in Abrede stellen zu können. Ich weiß nicht, ob es eine unfrommere Geschichtsansicht gibt als die hier hervortretende, daß es für die religiös-sittliche Wirkung einer Verkündigung gleichgültig sei, ob sie in der Wahrheit begründet ist oder nicht. Aber wir sagen damit noch nicht einmal genug. Die Sache läge dann ja

so, daß wenn die Apostel die Wahrheit in Betreff der vermeintlichen Auferstehung Jesu gekannt hätten, ihnen die Freudigkeit und Begeisterung gefehlt haben würde, die sie befähigte, ihren weltbewegenden apostolischen Beruf zu erfüllen, daß also lediglich die Selbsttäuschung, der objective Trug sie in Stand gesetzt hätte, die Kirche in's Dasein zu rufen. Also der ewige Geist, welcher — immanent oder transscendent — die Entwicklung der Weltgeschichte bedingt, wäre so wenig ein Geist der Wahrheit, daß er mitunter — ja an der entscheidendsten Stelle und in der heiligsten Angelegenheit — jesuitisch den Zweck die Mittel heiligen ließe, und eine Täuschung nöthig hätte, um seine höchsten Strebungen zu verwirklichen [a])?! Und beachten wir, daß diese Nothwendigkeit der Täuschung bis in's innerste Herz des entstehenden Christentums hineinverlegt werden müßte: nicht bloß bei den Aposteln, — auch bei Christus selbst wäre der Wahnglaube an seine Auferstehung zur Hinausführung seines Werkes nothwendig gewesen. Denn es ist ja klar und unleugbar, auch wenn man von allen betreffenden Mittheilungen der Evangelien nur die Abendmahlseinsetzung für geschichtlich halten wollte, daß Jesus seines Todes im Voraus gewiß war: daß er aber ebendamit auch seiner Auferstehung glaubensgewiß sein mußte, erkennt auch Holsten an, und es läßt sich, auch wenn wir von allen Zeugnissen dafür absehen, schlechterdings nicht anders denken; — ein Messias, der den Tod vor Augen sah, hätte ja an seiner ganzen messianischen Sendung irrewerden und verzweifeln müssen ohne die gleichzeitige Gewißheit persönlicher Auferstehung, eines siegreichen Hervorgehens aus dem Todtenreiche, das ihm gestattete, der regierende König seines in's Leben tretenden Reiches zu bleiben (vgl. Matth. 16, 18; 18, 20). Was also Jesum in der letzten, entscheidendsten Zeit seines Erdenlebens aufrecht erhalten und ihm die Kraft verliehen hätte, sich im Tode als Heiland der

---

a) Mit wieviel besserem Rechte könnte ich Holsten hier eine gegen uns Vermittelungstheologen gebrauchte Wendung (S. 16) zurückgeben und ausrufen: „Die Apologetik kann es verzeichnen, daß dieser Gott des Truges der Gott der Vertreter der ‚Kritik‘ und der Theologie des modernen Bewußtseins ist.“

Welt zu behaupten und zu vollenden, das wäre ein Traum, ein Wahn gewesen, eine Hoffnung, die zu Schanden geworden wäre, weil es ja in dieser Welt der reinen Immanenz kein Wunder gibt und geben kann!? Hier tritt der letzte, ihr wol selbst unbewußte Hintergrund der Theologie des modernen Bewußtseins heraus, jene Consequenz, die Renan in den klassischen Worten verrathen hat: „Nie hat ein Mensch so fest an die Realität des Ideals geglaubt als Jesus . . . aber das Ideal ist immer eine Utopie", — die Consequenz, daß Jesus der edelste der Schwärmer war und daß das Christentum, ja die Religion überhaupt, wesentlich ein wenn auch sehr edler und heilsamer — Selbstbetrug ist, eine ψευδομαρτυρία τοῦ θεοῦ, wie Paulus treffend sagt! Oder wie könnte eine Religion noch irgend einen Anspruch auf objective Wahrheit machen, an deren Entstehung bereits die Illusion einen so entscheidenden Antheil genommen?

Aber der Apostel behauptet nicht bloß diesen mittelbaren Zusammenhang zwischen der Auferstehung Jesu und der Existenz des Christentums, insofern durch die Unwahrheit einer so grundlegenden Thatsache dem ganzen Christentum die Glaubwürdigkeit entzogen würde: er setzt diese Thatsache auch in einen ganz directen Zusammenhang mit unserm Heil, insofern ihm mit der Wahrheit der Auferstehung Jesu die vom Evangelium verbürgte Ueberwindung sowol der Sünde als des Todes steht und fällt. Prüfen wir auch diese Thesen des Apostels und überzeugen uns, daß dieselben auch heute noch volle Geltung haben.

Beginnen wir mit der letzteren, als der einfacheren von beiden. „Ist Christus nicht auferstanden", schreibt Paulus 1 Kor. 15, 18, „so sind auch die, welche in Christo entschlafen sind, verloren." Er setzt in dieser These, wie in jenem ganzen Kapitel, ein Zwiefaches voraus: daß es für uns keine andere wirkliche Todesüberwindung gebe, als durch leibhaftige Auferstehung, und daß unsere Auferstehungshoffnung mit der Wahrheit der Auferstehung Jesu stehe und falle. Wissen wir das heute anders und besser? Der Tod herrscht über uns wie über die ersten Hörer des Evangeliums, welche mit tiefaufathmendem Jubel die frohe Botschaft von einer Ueberwindung des Todes ergriffen; er zerreißt noch uns heute wie

jenen die innigsten auf Ewigkeit angelegten Bande sittlicher Gemeinschaft; er zerbricht noch uns heute wie jenen das auferlegte Werk der Heiligung, der sittlichen Selbstvollendung der Persönlichkeit, ein Werk, das seinen Sinn verliert, wenn es dazu bestimmt ist, inmitten seines Werdens in Scherben zerschlagen zu werden. Was hat uns das „moderne Bewußtsein" anstatt der alten christlichen Auferstehungshoffnung zu bieten? Eine abstracte Unsterblichkeit der Seele? Die ist ihm ebensogut wie die christliche Auferstehungshoffnung ein überwundener Standpunkt, ja noch mehr als diese, insofern eine solche Unsterblichkeitshoffnung auf einer dualistischen Anschauung der menschlichen Natur beruht, in deren Verwerfung Bibel und Naturwissenschaft bis zu einem gewissen Grade zusammenstimmen. Oder eine Unsterblichkeit der Gattung, eine Auferstehung der Atome in neuen organischen Gebilden? Mit der mag sich trösten, wer sich selbst mit dem lieben Vieh classificirt; den edelsten und heiligsten Ansprüchen der Persönlichkeit, wie sie den Menschen specifisch vom Thier unterscheidet, kann solch ein Angebot nur wie ein Spott und Hohn erscheinen. Es bliebe die Unsterblichkeit in der geschichtlichen Nachwirkung, im dankbaren Gedächtnis oder auch Nichtgedächtnis der Nachwelt übrig, — mehr eine poetische Phrase als eine ernsthafte Auskunft und schon den alten Heiden geläufig, die doch — wie das Wort des abgeschiedenen Achilleus an den Odysseus bezeugt — nicht viel Werth darauf legten und dieser poetischen Unsterblichkeit unerachtet vom Apostel als die „welche keine Hoffnung haben" bezeichnet werden. Nein, die Persönlichkeit fordert, wenn nicht das Beste und Höchste in uns, Liebe und Heiligung, zum puren tragischen Widerspruch gegen die für beides herzlose Ordnung des Universums werden soll, die persönliche Fortdauer, welche dann — das wird Holsten am wenigsten in Abrede stellen — folgerichtig nur als geistleibliche, also als Auferstehung gedacht werden kann. Haben wir nun für die Berechtigung und Erfüllung dieses Anspruchs ein Pfand, wenn nicht die Auferweckung Christi, des Fürsten der Menschheit? Oder, wenn wir eine solche Hoffnung hegen, haben wir dann noch einen vernünftigen Grund, die vorbildliche, unterpfändliche Erfüllung derselben an Jesu anzuzweifeln? Kann es uns dann noch irren, daß dieselbe dem irdischen Naturverlauf gegenüber den vollen Charakter

des Wunders trägt? Aber was wir für uns hoffen, ist dann ja das ganz analoge Wunder, — auch nicht das Resultat eines irdischen Naturprocesses, sondern das Resultat einer über denselben hinausführenden Schöpferthat Gottes, und doch kein Widerstreit wider die empirische Naturordnung, in der nirgends ein Grund liegt, anzunehmen, daß der Schöpfer sie nicht zu einer höheren Stufe fortentwickeln könne, wie er sie in den vorgeschichtlichen Naturprocessen bis zu ihrem geschichtlichen Stande entwickelt hat. Und so hat denn freilich das consequente „moderne Bewußtsein" mit der Auferstehung Jesu auch die Hoffnung unserer eignen persönlichen Fortdauer aufgegeben: Strauß hat das bekannte offene Wort geredet von dem Jenseits als dem letzten Feind, den die Kritik zu bekämpfen und zu überwinden habe. Ich weiß nicht, ob D. Holsten auch diese Consequenz aus dem gleichen Princip gezogen hat, aber ich vermag aus seinen Reden, daß nur Eine Welt sei, die gegenwärtige der gegenwärtigen Naturgesetze, und aus seinem Spott über mein Reden von einer anderen, höheren Welt mit anderen, höheren Gesetzen nichts anderes zu entnehmen; auch wäre eine etwaige individuelle Inconsequenz in diesem Stück für die Sache des „modernen Bewußtseins" als solche ohne allen Belang. Mit der Hoffnung auf die Ueberwindung des Todes ist aber, das wird keines weiteren Beweises bedürfen, wenn auch noch nicht das ganze Christentum, so doch jedenfalls die Hälfte desselben aufgegeben, und eine Hälfte, welche es schwer fallen dürfte von der anderen etwa festzuhaltenden loszulösen. Denn wenn der Persönlichkeit keine Hoffnung ewiger Vollendung bleibt, dann ist auch ihrem Heiligungstriebe hienieden der Nerv durchgeschnitten und die Losung „Lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir todt" wenigstens sehr nahe gelegt.

Der Apostel hat endlich die Auferstehung Jesu auch mit dieser letzteren (oder vielmehr ersteren) Hälfte des Evangeliums, mit dem Christentum, auch sofern es wider die Sünde Heil bringen will, in unzertrennlichen Zusammenhang gesetzt. „Ist Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube eitel; so seid ihr noch in euren Sünden" (V. 17). Wie er dies meine, zeigen uns andere Stellen, in denen er sowol unsere Rechtfertigung als unsere Heiligung mit

der Auferstehung Jesu in Verbindung setzt, Röm. 4, 25 (ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν, vgl. 8, 34), und Röm. 5, 10 (εἰ γὰρ ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, πολλῷ μᾶλλον καταλλαγέντες σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ). Der anfangs überraschende Gedanke ist sehr faßlich und einfach. Rechtfertigung wie Heiligung als Wirkungen und Segnungen Christi beruhen auf persönlicher Gemeinschaft mit ihm, auf jenem ἐν Χριστῷ εἶναι, welches bei Paulus die Grundlage des ganzen Christenstandes ist (vgl. 2 Kor. 5, 18. 21. Gal. 2, 17. 20. Phil. 3, 9 u. s. w.): mit der Entstehung dieser Lebensgemeinschaft tritt die Rechtfertigung des Menschen ein, indem ihn Gott nunmehr im Zusammenhange mit seinem Sohne anschauen kann; mit der Entwicklung und Durchbildung derselben schreitet der Proceß der Heiligung fort, der in einem immer völligeren Gestaltgewinnen Christi in den Seinen besteht. Nun aber gibt es keine persönliche Gemeinschaft mit Abgeschiedenen, Todten; ob sie auch Gotte leben (Luk. 20, 38), uns leben sie nicht; sie stehen mit uns nicht mehr im Verhältnis gebenden und nehmenden Verkehrs, — nur mit dem Lebendigen gibt es Lebensgemeinschaft. Darum muß Christus aus dem Tode, aus dem Reiche der Abgeschiedenen hervorgehen und in das Reich des Lebens, ja in das Heimathland alles wahren Lebens, aus dem unsichtbare Lebensquellen fortwährend in die irdische Welt hineinrinnen, eingehen, um eine unsichtbare, geistige, aber um nichts weniger reale Lebensgemeinschaft mit uns pflegen zu können. Wäre es anders, wäre er ein Abgeschiedener geblieben, dann „wäre unser Glaube eitel", d. h. er wäre Hingebung an etwas, das sich gar nicht ergreifen ließe, an ein bloßes Schattenbild Christi, wie die geschichtliche Erinnerung es aufbewahrte, nicht an den lebendigen, leibhaftigen Heiland selbst, und so könnte dieser Glaube uns auch nicht aus unseren Sünden helfen, nicht rechtfertigen und heiligen, denn er rechtfertigt und heiligt uns ja nicht durch sich selbst, sondern durch die Gemeinschaft mit Christus, dem Gerechten und Heiligen, in die er uns versetzt und immer mehr hineinwachsen läßt.

Unser Gegner ist in diesem Punkte freilich anderer Ansicht. Er hat großes Aergernis daran genommen, daß ich von dieser

Grundthatsache des christlichen Bewußtseins in der Frage von der Bekehrung des Paulus gegen ihn Gebrauch gemacht, und behauptet habe, nicht „der theologische Fund", daß der Kreuzestod des Messias sich als Sühntod mit der messianischen Idee reimen lasse, sondern allein das mystische Erlebnis einer Herzensberührung und Gemeinschaftsbildung zwischen ihm und dem leibhaftigen Christus habe den pharisäischen Zeloten in den Apostel Jesu Christi umwandeln können. Er vermag es nicht zu fassen, wie man eine Idee wie die des messianischen Sühntodes einen theologischen Fund nennen und dem Glauben an diese Idee nicht alle die sittlich umwandelnden Wirkungen zutrauen könne, welche dem Evangelium überhaupt zugeschrieben werden; er nennt den Satz „die Idee muß erst Fleisch geworden sein, ehe sie wirken kann", einen Thomasunglauben bei einem gläubigen Professor, der doch tagtäglich lese: „Der Geist ist's, der da lebendig macht; das Fleisch ist nichts nütze." Er irrt nun doch, wenn er hinzufügt: „ja, die Gläubigen wissen es wol, aber sie glauben nicht daran". Wir glauben allerdings daran, daß der Geist lebendig mache, aber der Geist des Lebendigen und nicht des Todten, der persönliche Lebensgeist Christi, aber nicht der aus seiner geschichtlichen Erscheinung und Wirksamkeit erst von uns zu abstrahirende Geist. Oder wo hat denn Holsten eine Spur von Beweis, daß die fleischlose Idee, auch mittelst des G l a u b e n s an sie, in den er das entscheidende Moment verlegt (vgl. S. 44), entfernt ähnliche innere Umwandlungen gewirkt habe, wie sie der *λόγος ἐνσαρκωθείς* zu allen Zeiten in seinen Gläubigen hervorbringt? Die Idee des sühnend leidenden Gerechten ist bereits ein halbes Jahrtausend vor Christi Geburt ausgesprochen worden — Jesaj. 53 — und gewiß nicht ohne geglaubt zu werden, wenigstens in d e n Kreisen, in denen sie zur Welt geboren ward: warum hat sie die Welt nicht schon damals umgestaltet, wie hernach der *λόγος τοῦ σταυροῦ*?[a]) Ueberhaupt gibt es ja keine christliche I d e e, die nicht bereits v o r dem

a) Einen „theologischen Fund" habe ich übrigens diese Idee nicht an sich genannt, sondern nur in der Gestalt, in der Holsten sie bei Paulus entstehen läßt, bei dem sie nicht aus prophetischer Intuition, sondern ledig-

Christentum irgendwie dagewesen, weißagend ausgesprochen und gläubig aufgenommen worden wäre, sei's im Kreise der hellenischen Weisen oder der hebräischen Propheten, und dennoch sinkt die Welt immer tiefer in sittliche Ohnmacht und Verzweiflung. Was ihr mangelt und noth thut, ist nicht die Idee des Gerechten und Guten, des Knechtes Gottes, der sittlich vollendeten, der schlechthin religiösen Persönlichkeit, sondern die Verwirklichung derselben, der persönliche καλοκἀγαθός, der leibhaftige gerechte Gottesknecht: er erscheint in Jesu von Nazareth, und der sündigen Welt ist geholfen. Ist ihr aber zu helfen gewesen nicht durch bloße Ideen, welche wol vorhandene, schlummernde sittliche Kräfte wecken und entfalten, nicht aber neue göttliche Kräfte mittheilen können, sondern allein durch die persönliche Wirklichkeit und Erscheinung des der Welt mangelnden göttlichen Lebens in Jesu, in einer urbildlichen Persönlichkeit, die ihr inneres Leben in persönlicher Gemeinschaft in die Herzen gläubiger Jünger überpflanzte, so war damit für alle Zeit die Ausspendung des von Gott in Ihm wider die Sünde gestifteten Heils auf persönliches Verhältnis zu Ihm, auf persönliche Gemeinschaft mit Ihm gestellt, wie sie nur mit einem in seiner Gemeinde persönlich Fortlebenden möglich, also durch seine Auferstehung bedingt ist. Die Realität dieser persönlichen Begegnung und Gemeinschaft, wie der Gläubige sie im heiligen Abendmahl feiert, aber in seinem ganzen Verhältnis zu Jesu voraussetzt und besitzt, läßt sich nun freilich dem, der nicht einmal an ihre Möglichkeit glaubt, nicht beweisen; nur daran darf man ihn erinnern, daß dieselbe dem tiefsten Mysterium unseres allgemeinmenschlichen Erfahrens entspricht, dem Mysterium der Liebe, welche weit über Alles hinaus, was bloßer Ideenaustausch vermag, eine bildende, reinigende und belebende Macht von Herz zu Herz, von Persönlichkeit zu Persönlichkeit ausübt. Ebensowenig aber und noch weniger wird jemand diese Realität wegzubeweisen, d. h. nachzuweisen vermögen, daß sie anderweit anerkannten Gesetzen des

---

lich aus schriftgelehrter Reflexion und zwar aus der Reflexion eines abstrakt theoretisirenden, gewissermaßen experimentirenden Denkens hervorgegangen wäre.

geistigen Lebens widerstreite, da sie vielmehr mit unserer religiösen Anlage, als der Fähigkeit zur inneren Aufnahme göttlicher Erleuchtungen und Belebungen, völlig zusammenstimmt. Ist nun freilich Christus nicht auferstanden, dann ist auch dies Mysterium der Lebensgemeinschaft zwischen den Gläubigen und ihrem verklärten Herrn und Meister eine Illusion, und dann sind selbstverständlich auch alle die specifischen Wirkungen, die der Glaube aus derselben herleitet, die principielle Erneuerung, die ein- für allemal vorhandene Rechtfertigung, die ihres Vollendungsziels gewisse Heiligung in's Reich der Illusionen zu verweisen. Dann bleibt von dem in Christo erschienenen Heil wider die Sünde weiter nichts übrig als ein neues Motiv zur sittlichen Selbstveredlung, welches doch keine Kraft und Verheißung wirklicher Ueberwindung der Sünde enthält; d. h. die Welt bleibt wesentlich unerlöst, und das Wort des Apostels hat seine traurige Wahrheit: „Ist Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube eitel, so seid ihr noch in euren Sünden" [a]).

Holsten selbst hat (S. 6) die Frage um die Auferstehung Christi als „brennende Lebensfrage des biblischen Christentums" anerkannt. Er hat ganz Recht: mit seiner Antwort auf diese Lebensfrage ist über Leben und Sterben des biblischen Christentums entschieden; wenigstens als Heilsreligion (und was bleibt es, wenn es das nicht bleibt?) hat es dann sein Todesurtheil empfangen. Und wofür sollen wir unseren einigen Trost im Leben und im Sterben opfern; was hat uns die Theologie des modernen Bewußtseins dafür zu bieten, daß wir auf das Heil wider Sünde und

a) Wird es nach alledem noch nöthig sein, die Frage Holstens (S. 124) zu beantworten: warum doch Christus, wenn er wahrhaftig auferstanden sei, sich nicht dem hohen Rath und überhaupt seinen Feinden überführend gezeigt habe? Es gehört eine starke Verkennung der innersten Natur des Christentums dazu, diese Frage überhaupt zu thun d. h. die Möglichkeit und Zumuthung einer Ueberwindung des Unglaubens durch zwingende sinnliche Ueberführung zu setzen (vgl. Luk. 16, 31). Aber der Auferstandene hat, wie die ganze höhere Welt, der er angehört, mit den Ungläubigen als solchen gar nichts mehr zu schaffen; er ist aus der Gemeinschaft mit der sündigen Welt herausgestorben und lebt hinfort nur für Gott und für die, welche Gotte angehören, Röm. 6, 10. Kol. 3. 3.

Tod verzichten? Nun ja, der Gewinn ist groß, ist solchen höchsten Opfers werth! Wir gewinnen damit ja das Ungemeine, daß hinfort „kein Riß durch unsere moderne Weltanschauung geht"; daß der Standpunkt der reinen Immanenz gerettet wird. Kann man mit der Menschheit einen bittreren Spott treiben, als diese moderne Theologie ihn treibt? Durch unser innerstes Gewissens- und Erfahrungsleben geht der Riß der Sünde und des Todes; und wir sollen uns freuen, daß keine Hand durch die Wolken reicht, die diesen Riß heilen könnte, wir sollen den Triumph unserer Wissenschaft darin suchen, die Unmöglichkeit einer solchen heilenden und rettenden Dazwischenkunft zu beweisen!

Ich möchte nicht mit diesem scharfen Worte von meinem Gegner Abschied nehmen. Ihn treibt ja nicht — deß bin ich gewiß — die Lust das Christentum zu zerstören, sondern der aufrichtige Wunsch, dasselbe mit der modernen Bildung und Wissenschaft in Einklang zu setzen. Und da dies auch das aufrichtige Bestreben der theologischen Richtung ist, welche er mit einem Schlagwort, das er besser der Evangelischen Kirchenzeitung überlassen hätte, an mir als Ja- und Nein-Theologie unermüdlich verspottet, so können wir uns nach so hartem Streite doch zu persönlichem Frieden die Hände reichen. Der sachliche Unterschied zwischen uns bleibt freilich, trotz aller Anerkennung, die er schließlich einzelnen meiner Anschauungen widmet, und trotz aller Willigkeit, die auch wir haben, uns von der kritischen Schule auf unsere wissenschaftlichen Mängel und Schwächen aufmerksam machen zu lassen, ein tiefer und fundamentaler. Er besteht darin, daß er und seine Schule nicht bloß die kirchliche Lehrüberlieferung, sondern den christlichen Glauben selbst dem modernen Bewußtsein zur Verfügung stellt und in jedem Conflictsfall preisgibt, wir dagegen an der Kritik und Reform der kirchlichen Lehrform gern Antheil nehmen, dabei aber der Ansicht sind, daß das moderne Bewußtsein sich vielmehr durch das christliche kritisiren zu lassen habe, als das christliche durch das moderne. Denn uns ist das letzte Gewisse das Evangelium der Gnade und Wahrheit Gottes in Christo, das bei aller Entwicklungs- und Verbesserungsfähigkeit seiner zeitlichen Fassungen gestern, heute und in Ewigkeit dasselbe bleibt; ihm ist's das „moderne Bewußtsein",

d. h. der durch die Miasmen der Pseudonaturwissenschaft intensiver aber nicht ätherischer gewordene Niederschlag des letzten großen philosophischen Systems, — ein Dunstgebilde, das gestern noch nicht war und morgen nicht mehr sein wird.

2.

Das vierte Buch Esra,

nach Inhalt und Alter untersucht

von

Dr. K. Wieseler.

Unter den jüdischen Schriften, welche für die genauere Erkenntnis des Judentums um die Zeit Christi von Bedeutung sind, nimmt einen der wichtigern Plätze die jüdische Apokalypse ein, welche aus der lateinischen Vulgata unter dem Namen des vierten Buchs Esra bekannt ist. Bestimmt, die Juden über die Zerstörung Jerusalems durch Titus zu trösten und ihren Glauben an die fortwährend treue Führung des Bundesgottes und die baldige Erfüllung der ihnen als dem erwählten Volke gegebenen Verheißungen zu stärken und zu beleben, ist sie reich an ethischen, eschatologischen und messianischen Sätzen und Anschauungen des damaligen Judentums und wurde unter den Kirchenvätern besonders auch von Ambrosius vielfach gebraucht. Bei ihrem doch immer eigentümlich jüdischen Charakter lassen sich ihre späteren christlichen Zusätze, und zwar nicht bloß Kap. 1 u. 2 und Kap. 15 u. 16 der lateinischen Vulgata, welche sich auch nach den Handschriften und Uebersetzungen als solche kundgeben, sondern auch die geringeren Aenderungen meistens unschwer erkennen. Daß sie auch historisch-

chronologische Wichtigkeit für die Erkenntnis der damaligen politischen Geschichte erhalten kann, habe ich noch jüngst [a]) wahrgenommen, und eben diese Thatsache veranlaßt mich zunächst, die früher [b]) von mir geführte Untersuchung über die Abfassungszeit dieses Buchs, über welches inzwischen viel [c]) verhandelt ist, von neuem aufzunehmen. Die hier von mir ausgesprochene Ansicht, daß dasselbe unter Domitian verfaßt ist, läßt sich, wie ich glaube, namentlich auch auf Grund der inzwischen gemachten Textcollationen noch sicherer erweisen, als bereits geschehen ist. Seine Abfassung bald nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus ist auch die gegenwärtig herrschende Annahme; noch unter Titus setzen es Korrodi und Ewald, unter Domitian außer mir Dodwell, Gfrörer

---

a) Vgl. meine Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien und der evangelischen Geschichte (1869), S. 107. In dem Vorwort dieser Schrift ist durch ein Druckversehen, wie ich hier zu bemerken mir erlaube, S. XII, Zeile 5 von unten ein Absatz gemacht, welcher erst S. XIII, Zeile 4 von oben nach dem Schlusse des Satzes hätte gemacht werden sollen.

b) Zur Auslegung und Kritik der apokalyptischen Literatur des Alten und Neuen Testaments. Erster Beitrag: Die 70 Wochen und die 63 Jahrwochen des Propheten Daniel (1839), S. 206 ff. Diese meine Schrift werde ich der Kürze wegen als apokalyptische Beiträge bezeichnen.

c) Was den Text betrifft, so haben sich seitdem besonders Ewald (Das 4. Ezrabuch, 1863) durch Herausgabe des arabischen Textes mit Varianten der äthiopischen Uebersetzung von Dillmann, Volkmar (Handb. der Einleitung in die Apokryphen. 2. Abth. 1863) durch Herausgabe des lateinischen Textes nach den Codd. Sangerman. und Turic., Ceriani (Monumenta sacra et profana ex codicibus praesertim bibliothecae Ambrosianae 1861—1868, tom. I, 2, p. 99 u. Y. 1, p. 41 sqq.) durch Herausgabe des syrischen Textes und einer lateinischen Uebersetzung desselben, und Hilgenfeld (Messias Judaeorum, libris eorum paulo ante et paulo post Christum natum conscriptis illustratus 1869) durch einen besonders vollständigen Textapparat, darunter auch eine lateinische Uebersetzung des armenischen Textes von Petermann, verdient gemacht. Der Bequemlichkeit wegen citire ich, wo ich nicht ausdrücklich das Gegentheil angebe, überall nach der Kapitel- und Versabtheilung der lateinischen Vulgata, deren drittes Kapitel bekanntlich dem ersten des eigentlichen Textes entspricht. Die Geschichte der Auslegung findet sich ausführlich bei Lücke, Volkmar und Hilgenfeld.

und Dillmann, unter Nerva Volkmar und Langen, in die vorchristliche Zeit, unter Cäsar oder bald nach dem Tode Cäsars, indem sie die drei Häupter des Adlergesichts von Sulla, Pompejus und Cäsar deuten, Lawrence, v. d. Vlis und Lücke (in der zweiten Auflage seiner Einleitung in die Offenbarung des Johannes S. 205), etwa 30 v. Chr. Hilgenfeld, indem er jene drei Häupter von Cäsar, Antonius und Octavian versteht.

Es läßt sich zunächst leicht erkennen, daß bei Abfassung unserer Apokalypse die Zerstörung Jerusalems durch Titus bereits geschehen ist, wobei ich ein- und für allemal darauf hinweisen muß, daß man sich zur Unterstützung seiner Hypothesen zumal in der nächsten Zeitnähe des Verfassers dessen historisch-chronologische Kenntnisse nicht so gering denken darf, wie öfter angenommen wird. Es ist das bei dieser und bei anderen jüdischen Apokalypsen öfter nur ein Zeugnis dafür, daß man den richtigen Schlüssel zu ihrem Verständnis noch nicht gefunden hat. Schon der Umstand, daß Pseudoesra immer und immer wieder auf die Zerstörung Jerusalems und die Zertretung des jüdischen Volks zurückkommt, ja das Elend des letzteren den steten Hintergrund seiner Rede bildet, z. B. gleich von vorn an Kap. 3, 1 ff. 28 ff.; 4, 22 ff.; 5, 17. 28 ff.; 8, 15 ff.; 10, 26 ff.; 12, 44 ff., läßt daran nicht zweifeln, daß die Zerstörung Jerusalems nicht bloß eine historische Fiction ist, welche durch den vermeintlichen Empfänger der Weißagungen, den alten Esra, veranlaßt wird; zumal wenn man bedenkt, daß jener alte Esra nicht schon vor dem Wiederaufbau der Stadt durch Serubabel, also zur Zeit der damaligen Zerstörung Jerusalems, in Babel gelebt haben und namentlich seine eigentlich eingreifende Thätigkeit daselbst auch von unserm Verfasser schwerlich ernstlich in jene Zeit gelegt sein kann. Ueberdies wird auch wiederholentlich angedeutet, daß der verheißene glänzende Aufbau [a]) der Stadt Kap. 10, 27 ff.

---

a) Langen, Das Judentum in Palästina zur Zeit Christi, S. 127. Die Stelle Kap. 7, 26, welche im einzelnen nicht recht deutlich war, wird jetzt aus dem Syrer, verglichen mit Cod. Turic., klar, da jener hier sagt: et revelabitur sponsa (Zion vgl. Kap. 10, 44; 13, 35) apparens ut civitas et apparebit quae subducitur nunc. Für das dem civitas

44 ff., vgl. Kap. 7, 26; 13, 35 und überhaupt die Wendung des Elends des israelitischen Volks der Endzeit angehören, welche der wirkliche Verfasser möglicherweise noch erleben könne, Kap. 4, 26. 27. 52; 5, 4. Schilderungen der Zerstörungen Jerusalems wie Kap. 10, 21 ff., vgl. Kap. 12, 44, namentlich das Verbrennen der jüdischen Priester mit dem Tempel, stimmen in auffälliger Weise mit den Ereignissen zur Zeit der Tempelzerstörung durch Titus und erhalten ihren Kommentar durch Josephus Bell. jud. 6, 5 u. 6. Besonders kommt dann das Adlergesicht Kap. 11 u. 12 in Betracht, welches nach Kap. 10, 59 über die letzten Zeiten belehren und das letzte Weltreich beim Propheten Daniel nach Kap. 11, 39. 40; 12, 11. 12 näher erklären soll. Dieses wird, wie von dem etwa gleichzeitig schreibenden Juden Josephus ant. 10, 10 u. 11, nach allgemeiner Annahme der Ausleger auf das römische Weltreich bezogen, wie auch schon aus dem dasselbe symbolisirenden Adler hervorgeht, welchen wir um jene Zeit auf den römischen Münzen und Fahnen sehen, und selbst zur Zeit Herodes [a]) des Großen schon auf jüdischen Münzen und am Tempel zu Jerusalem. Daß die zwölf Flügel (alae) des Adlers mit Lawrence, van der Vlis und Lücke nicht mit Romulus oder dem Anfange des römischen Reichs zu beginnen sind, kann man schon daraus entnehmen, daß den jüdischen Verfasser unserer Esra-Apokalypse die Anfänge des letzteren als solchen nicht interessiren konnten, sondern nur die Zeitperiode, als Rom über Judäa gebot und durch Besiegung des Orients eine Weltmacht wurde, und zwar nach Kap. 10, 40 die im Daniel verkündete vierte. Der erste jener zwölf Flügel oder reges (Kap. 12, 14) ist unstreitig erst Julius Cäsar, das Haupt des kaiserlichen Hauses der Julier, von welchem im Oriente wegen seiner für die dortigen Verhältnisse gleich entscheidenden Bedeutung auch bekanntlich eine eigene Aera

---

parallele terra des Lateiners hat dieser selber Kap. 10, 27 locus; es ist der Boden gemeint, wo das jetzt in Trümmern liegende, sich versteckende Zion glänzend ersteht.

a) Vgl. meine Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien, S. 86 ff. 110 Anm.

datirt. Dies ergibt sich besonders auch aus der Charakteristik des zweiten Flügels Kap. 11, 14 u. 17, vgl. Kap. 12, 14, kraft welcher Niemand nach diesem nur halb so lange als er selber regieren soll. Es kann hier Niemand als der Kaiser Augustus gemeint sein, welcher seit dem Tode Cäsars 56 Jahre an der Spitze Roms stand, während die nach ihm am längsten dauernde Regierung des Tiberius doch erst 23 Jahre umfaßte. Die drei Häupter (capita), welche ebenfalls nach Kap. 12, 22. 23 Herrscher sind und auf die zwölf Flügel (Kap. 11, 2. 9. 22 ff. 45; 12, 2. 22 ff.) folgen — sie heißen Häupter, weil sie nach Kap. 12, 25 die Gottlosigkeiten der früheren römischen Kaiser in sich recapituliren[a]) — sind ebenso sicher die drei Flavier, Vespasian, Titus und Domitian. Der, welcher von ihnen, die als die drei Häupter enge zusammengehören, zuerst herrscht Kap. 11, 29 ff. 33 ff.; 12, 26 ff., hat den Ehrenplatz in der Mitte erhalten als das mächtigste Haupt und als Vater und Gründer der Dynastie, umgeben von seinen beiden Söhnen, von dem einen (Titus) zur Linken, von dem anderen (Domitian) zur Rechten, Kap. 11, 4. 29 ff. 33 ff. 26 ff. (vgl. Matth. 20, 21. 23). Nach Kap. 12, 26 ff., vgl. 11, 33 ff., soll das mittlere Haupt auf seinem Bette, aber mit Qualen (cum tormentis) sterben — dies wird uns über Vespasian von Sueton, Vesp. 24, Dio Cassius 66, 17 und Aurel. Victor epitome c. 9 berichtet, er starb, wie es heißt, an der Dysenterie —; dagegen sollen die beiden anderen Häupter gewaltsam enden, und zwar das zur Linken durch das Haupt zur Rechten — auch nach Suet. Tit. c. 10. Domit. c. 2 und besonders Dio Cassius 66, 26. Sibyll. 10, 120 sqq. soll Titus durch Domitian aus dem Wege geräumt sein. Auf diesen Punkt werden wir unten noch wieder zurückkommen. Wie hier in der Vision, so sehen wir Vespasian, welcher gleich beim

a) Das caput und recapitulare der lateinischen Uebersetzung weist auf einen griechischen Text κεφαλή und ἀνακεφαλαιόω. — Es läßt sich schwerlich aus dem Texte rechtfertigen, wenn Ewald die drei Häupter und die später zu erwähnenden acht Unterflügel in die zwölf Flügel einrechnet und Volkmar aus den zwölf Flügeln sechs Doppelflügel und aus den acht Unterflügeln vier Doppelflügel, aus beiden zusammen zehn Herrscher macht.

Beginn seines Regiments zur Sicherung desselben seine beiden Söhne zu Cäsaren und bald darauf den Titus zum Mitherrscher angenommen hatte, häufig miteinander vereint, nicht bloß bei dem Triumphzuge über die Juden (Joseph. Bell. jud. 7, 5. 3 u. 4. Suet. Domit. 2), sondern besonders auch auf römischen Münzen. Vespasian hat dann den Ehrenplatz in der [a]) Weise, daß sein Bild auf dem Avers, die Bilder seiner beiden Söhne auf dem Revers sich befinden. Wol nicht bloß dieselbe Vorstellung, sondern ein unmittelbares Vorbild für den Ehrenplatz des Vespasian in der Mitte seiner beiden Söhne finden wir in dem capitolinischen Jupiter, welcher die Statuen der Juno und Minerva zur Linken und Rechten hatte und in dieser Weise gerade auf den Münzen [b]) der drei Flavier, die das abgebrannte capitolinische Heiligtum prachtvoll herstellten, oft dargestellt wird. Gemäß dem damaligen Kaisercult wurden sogar schon dem lebenden Kaiser in Gemeinschaft mit der ewigen Roma Tempel und Altäre wenigstens von den Peregrinen errichtet, so auch dem Augustus von Herodes I. in Cäsarea nach Joseph. Bell. jud. 1, 21. 5 ff., Ant. 15, 9, 6 (vgl. Suet. Octav. 60) als olympischem Zeus. Diese Vergötterung ward unter den Flaviern womöglich noch gesteigert. Den gestorbenen Vespasian consecrirte [c]) sein Sohn Titus und errichtete ihm das Priestercollegium der Flaviales, und den Titus consecrirte nach seinem Tode wieder

a) Cohen, Medailles imperiales I, p. 335 sqq. Eckhel, Doctr. num. VI, p. 324 sqq. 329.

b) Vgl. die gelehrte Erörterung dieser Münzen bei Eckhel, Doctr. num. VI, p. 327 sqq. 377 sqq. Aehnlich war es bei dem delphischen Zeus nach Pausan. 10, 3, nur daß die Hera sich hier zu seiner Rechten und Pallas zu seiner Linken befand.

c) Plin. Panegyr. II. Dicavit coelo Tiberius Augustum, sed ut majestatis crimen induceret, Claudium Nero, sed ut irrideret, Vespasianum Titus, Domitianus Titum, sed ille, ut dei filius, hic ut frater videretur. Ueber den römischen Kaisercultus vgl. Marquardt, Handb. der röm. Altert. IV, S. 423 ff. Der göttliche Strahlennimbus findet sich wie bei Nero Eckhel, Doctr. num. VI, p. 270, so auch bei den Flaviern, während sie noch am Leben waren, Eckhel l. c. VIII, p. 362. 503 sqq. VI, p. 380. 382.

sein Bruder Domitianus. Dieser[a]) ließ sich noch lebend sogar von den römischen Bürgern nur dominus und deus noster nennen und stiftete dem capitolinischen Jupiter ein quinquennale certamen unter Mitwirkung der Flaviales, welche in ihren Kronen auch seine imago führen mußten, und einen Tempel der gens Flavia, worin unstreitig die drei Flavier wie auch sonst gemeinsam verehrt wurden und welcher noch jetzt beim Capitolium nachgewiesen wird. Deutlich werden so Vespasian und seine Söhne mit den Göttern des römischen Capitols identificirt. Wenn Pseudoesra, wie wir sahen, in den drei Flaviern, als den drei Häuptern des römischen Adlers, alle Gottlosigkeiten der früheren Kaiser sich recapituliren läßt, so will er sie und namentlich den Domitian als die verruchtesten unter ihnen bezeichnen, nicht bloß, sofern sie das von Gott erwählte jüdische Volk, wenn auch nicht ohne dessen Schuld, am schlimmsten bedrückten, die heilige Stadt und ihren Tempel verwüsteten und das heilige Land als römisches Staatsgut verkauften, sondern sicherlich auch, weil sie sich sogar selber zu Göttern machten und von den Juden den halben Sekel oder das *διδραχμον*, welches sie früher an den Tempel zu Jerusalem bezahlt hatten, für das capitolinische Heiligtum in Rom verlangten. Wir lassen es dabei auf sich beruhen, ob das die capita charakterisirende Prädikat der quiescentia, was ganz in der Weise dieser Apokalypsen sein würde, kraft des hebräischen דום zugleich auf den Namen[b]) des Domitian, welcher auf Münzen durch Dom. auch wol Dum bezeichnet wird, anspielen soll. Jedenfalls steht hiernach bereits zweierlei fest, erstens, daß die zwölf Flügel des Adlers mit Julius Cäsar, dem Gründer des Hauses der Julier, beginnen, und unter dem zweiten Flügel Augustus gemeint ist, und zweitens, daß die den Flügeln folgenden drei Häupter, mit welchen die Reihe der römischen Kaiser abschließt und ihre Gottlosigkeit sich recapitulirt, von den drei Flaviern zu deuten sind, das mittlere Haupt von Vespasian, dem Gründer des Hauses der Flavier, das linke von Titus

a) Suet. Domit., c. 4. 5. 13. Vgl. Marquardt a. a. O. IV, S. 433.
b) Zu der zuweilen mysteriösen Bedeutung namentlich der Anfangsbuchstaben eines Namens vgl. Suet. Octav. c. 97.

und das rechte von Domitian. Dieses Resultat haben im allgemeinen auch die meisten jetzigen Ausleger.

Um nun näher zu bestimmen, wie lange nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus unser Buch verfaßt ward, müssen wir vor Allem noch genauer auf das Adlergesicht eingehen, welches augenscheinlich nicht mit Gutschmid [a]) als Interpolation anzusehen ist. Wer sicher sein will, daß er bei seiner Deutung nicht willkürlich zu Werke geht, wird von der von dem Verfasser selber Kap. 12, 10 ff. gegebenen Auslegung desselben auszugehen haben. Dies ist um so mehr anzurathen, als hier der Text der verschiedenen Uebersetzungen auch am wenigsten variirt, was bei der schon nicht mehr verstandenen Vision öfter der Fall ist. Der an sich schon verhältnismäßig besonders gute lateinische Text empfängt übrigens in dem verwandten von Ceriani herausgegebenen, hier zuerst benutzten Texte des Syrers nicht selten seine Bestätigung oder Berichtigung. Der von mir auch benutzte armenische Text ist von geringerer Güte.

Unterschieden werden an dem Leibe des Adlers zunächst zwölf alae oder pennae, was beides wahrscheinlich die Uebersetzung des griechischen [b]) πτέρυξ ist, und drei capita (κεφαλαί), die auf jene folgen. Es müssen also zwölf Flügel oder Kaiser (reges, wie es Kap. 12, 14 ausdrücklich heißt) von Julius Cäsar, diesen eingerechnet, bis Vespasian gezählt sein, nämlich die sechs Kaiser aus dem Geschlecht der Julier, Cäsar, Augustus, Tiberius, Cajus, Claudius, Nero, dann die drei weiteren Kaiser Galba, Otho, Vitellius, und die drei Prätendenten der Kaiserwürde, Vindex, Nymphidius, Piso, was gerade zwölf Herrscher gibt. Die Richtigkeit

a) Hilgenfeld's Zeitschr. für wissensch. Theol. 1860. I; s. dagegen auch Volkmar a. a. O., S. 335 ff. 389 ff.

b) Die Anspielung auf das Bild von den „Flügeln" des Adlers findet sich auch in den Worten des jüdischen Zeloten Johannes von Gischala nach Beginn des jüdischen Krieges bei Josephus Bell. jud. 4, 3. 1 οὐδ' ἂν πτερὰ λαβόντες ὑπερβαῖεν ποτε Ῥωμαῖοι τὸ Ἱεροσολύμων τεῖχος. Vgl. Dan. 9, 27 כְּנַף. LXX πτερύγιον und dazu meine Abhandl. der Gräuel der Verwüstung an heiliger Stätte in der von Lücke und mir herausgeg. Vierteljahrsschr. f. Theologie und Kirche 1846, S. 194 ff.

dieser von Gfrörer, Dillmann[a]), mir und Andern angenommenen Rechnung erhellt auch aus Kap. 11, 20. 21, wornach von den auf der rechten Seite, wie nach Lat. Syr. Arm. Aeth. (vulg.), also schon nach den Handschriften zu lesen ist, befindlichen Flügeln mehrere nur sehr kurze Zeit und mehrere darauf, wie ausdrücklich gesagt ist, den principatus (was gewöhnliche Bezeichnung der Würde des römischen Kaisers oder princeps ist) gar nicht erlangen. Es lag Pseudoesra daran, auch die nur erstrebte Herrschaft der drei Prätendenten hervorzuheben, theils weil dadurch nach Kap. 12, 17. 18 die Regierung des römischen Adlers schon damals in die größte Gefahr kam, so daß sie nur mit Mühe durch die Flavier wiederhergestellt ward, theils weil er, welcher nach seiner eigenen Aussage hier das vierte Weltreich Daniels deuten will, so ein Analogon[b]) zu den drei Hörnern Dan. 7, 7. 8. 20 erhält, welche vor dem Einen Horne (das ist hier Vespasian) ausgerissen werden. Soweit ist alles an dem Adlergesicht klar. Schwierigkeiten bereiteten bis jetzt die acht contrariae pennae, pennacula oder pennae modicae und subalares, welche aus den Flügeln oder Fittichen des Adlers hervorwachsen Kap. 11, 3. 11. 22 ff. 45; 12, 2. 19—21. 29 u. 30. Die letztgenannten lateinischen Ausdrücke scheinen die Uebersetzung der griechischen Ausdrücke *πτερύγιον* und *ὑποπτέρυγες* zu sein, das contrariae pennae, welches sich allein bei dem Lateiner und zwar Kap. 11, 3. 11 findet, ist, wenn es ursprünglich ist, wol *κατεναντίαι*[c]) *πτέρυγες* oder *ἀντιπτέρυγες* wiederzugeben. Es sind durch diese Flügelein oder

a) Herzogs Realencyklopädie im Artikel „Pseudepigraphen" Bd. XII, S. 311 ff.

b) Vgl. meine Beiträge zur Auslegung und Kritik der apokalyptischen Literatur, S. 210.

c) Es sind auf der entgegengesetzten Seite befindliche Flügel, also auf der linken Seite, da die Hauptflügel des Adlers nach Kap. 11, 12 sich auf seiner rechten Seite befinden. Wird contrariae pennae durch *ἀντιπτέρυγες* wiedergegeben, so wird dadurch die Abhängigkeit des Betreffenden von dem Hauptflügel oder römischen Kaiser hervorgehoben, an dessen Stelle er fungirt; vgl. zu dem so gefaßten *ἀντιπτέρυγες* das etwa gleichbedeutende *ὑποπτέρυγες* (subalares) und dazu die be-

Unterflügel jedenfalls von den kaiserlichen Hauptflügeln, aus welchen sie hervorwachsen, abhängige Herrscher zu verstehen. Weil sie sich am Leibe des Adlers zeigen und den drei Häuptern oder den Flaviern der Zeit nach (aber doch nur zum Theil) vorhergehen, so wollten sie Ewald und Volkmar nach S. 267, Anm. a mit den vorhergehenden Kaisern irgendwie identificiren, wogegen aber ihre ausdrückliche Unterscheidung von diesen und ihre Abhängigkeit von ihnen spricht. Wegen der letztern könnten eher schon, wie Dillmann für möglich hält, falls nicht eine Interpolation anzunehmen sei, acht römische Feldherren und Prätendenten verstanden werden. Allein abgesehen davon, daß jene nicht nachzuweisen sind, so werden sie in der Auslegung Kap. 12, 20 ausdrücklich als acht Könige (reges) bestimmt. Unstreitig sind acht von Rom abhängige Könige zu verstehen. Hiermit ist aber, zumal wenn man bedenkt, daß ein Jude redet, welcher die verhaßte Dynastie der Herodier, die pennacula pessima Kap. 11, 45 (vgl. auch den Syrer) in dem Bilde der letzten Zeiten nicht wohl übergehen konnte, die Lösung sofort gegeben; jene umfaßt in der That gerade acht Herrscher, Antipater, Herodes I., dessen drei Söhne Archelaus, Antipas, Philippus, Agrippa I. und dessen zwei Kinder Agrippa II. und Berenike. Die Beziehung auf jüdische Herrscher habe ich ähnlich wie Gfrörer schon früher behauptet, aber nur an die letzten Herodier und die Prätendenten im jüdischen Kriege gedacht. Gfrörer hat die von mir jetzt aufgestellte Erklärung[a]) bereits erwähnt, aber sie als weniger haltbar zurückgewiesen. Gegen die frühere Ansicht scheint mir aber bereits ausreichend die ausdrückliche Aussage des Verfassers Kap. 12, 20 zu entscheiden, daß jene acht als Unterflügel am Adler (subalares) erscheinen und Könige sein sollen. Die hauptsächliche Schwierigkeit, welche unsere Erklärung bisher drückte und lieber an römische Führer denken ließ, ist wol die, daß sich

---

kannten termini ἀντιστράτηγοι und ὑποστράτηγοι oder ὕπαρχοι. Da die linke Seite im Verhältnis zur rechten die schwächere Seite ist, so würde der letzte Sinn beider Erklärungen wesentlich der gleiche bleiben.

a) Jahrhundert des Heils I, S. 89 ff.

jene subalares am Leibe des römischen Adlers selber befinden. Doch bevor wir auf diesen Umstand näher eingehen, wollen wir jene noch weiter als textgemäß erweisen.

Die acht subalares werden nach ihrer chronologischen Reihenfolge Kap. 12, 19—21 drei Zeitperioden zugetheilt, dem Anfange, der mittlern Zeit (medium tempus) und der Endzeit. Dem Anfange werden zwei Herrscher beigelegt, Antipater und Herodes I., der mittlern Zeit, welche mit dem Tode [a]) des Letzteren beginnt, vier Herrscher, die drei Söhne des Herodes und Agrippa I., der Endzeit, welche vielleicht noch etwas vor der Herrschaft der drei Häupter des römischen Adlers oder der Flavier beginnt, zwei Herrscher, Agrippa II. und Berenike (vgl. Kap. 12, 29. 30), so zwar, daß deren Einsetzung in das Regiment noch in die mittlere Zeit gelegt wird, sie aber sich später an die Flavier anschließen. Charakteristisch für den jüdischen Verfasser ist hier namentlich auch, daß nur [b]) die acht jüdischen Herrscher, obwol nur Unterflügel, nach diesen drei Zeitperioden näher beschrieben werden; ein Römer würde diese seine Chronologie an die römischen Kaiser angeknüpft haben. In der allgemeinen Charakteristik der acht subalares Kap. 12, 20: quorum erunt tempora levia et anni citati, bezieht sich, wie durch die Charakteristik der beiden letzten Kap. 12, 2. 30 regnum exile et tumultu plenum bestätigt wird, das tempora levia, d. i. *καιροὶ ἐλαφροί*, leichtwiegend, exilia auf ihre geringe Bedeutung im Verhältnis zum Adler — sie waren

---

a) In den jüdischen Schriften jener Zeit ist es auch sonst das Uebliche, daß man den Tod des Herodes und den sich unmittelbar anschließenden Krieg des Varus als Epochenpunkt betrachtet, und nicht etwa erst die nach dem Tode des Archelaus 10 Jahre später erfolgende unmittelbare Stellung Judäas unter römische Magistrate, welche das Verhältnis Judäa's zu Rom durchaus nicht wesentlich änderte; vgl. meine Beiträge zur Würdigung der Evangelien S. 99 ff.

b) Wenn nach Kap. 11, 10; 12, 20. 21 die Stimme mitten aus dem Leibe des Adlers, nicht aus seinen Häuptern hervorgeht, so soll damit nur gesagt sein, daß die betreffenden Streitigkeiten um die Herrschaft in Rom noch vor der Zeit der Flavier (den Häuptern), in welchen die frühere Macht des Adlers restituirt wird, statthatte.

ja auch nur Flügelein — und das anni citati nicht auf die Kürze ihrer Regierungszeit, sondern auf deren Unruhe — ἔτη ταραχώδη, oder ähnlich, tumultu pleni. Wir werden jetzt zweckmäßig den Fortschritt des Adlergesichts Kap. 11 u. 12 ff. mit Bezug auf unsere acht Flügelein betrachten. Zuerst stellt sich Kap. 11, 2—11 der Umriß der gesamten Vision mit Ausnahme der Endkatastrophe, welche durch die Erscheinung des Löwen, des Messias herbeigeführt wird, uns klar vor Augen. Aus dem Meere erhebt sich ein Adler mit zwölf Flügeln und drei Häuptern, von denen das mittlere größer ist als das zur Rechten und Linken. Aus des Adlers Flügeln (nicht aus seinen Häuptern) wachsen Flügelein hervor, Pseudoesra zählt acht. Alle die genannten sollen schlafen, bis jeder an die Reihe kommt, und dann eine Zeitlang wachen oder herrschen. Nun ist zuerst Kap. 11, 12—22 von den zwölf Flügeln (den zwölf Kaisern bis zu den Flaviern) die Rede, welche sich nacheinander erheben und verschwinden, und hierauf folgen passend Kap. 11, 22—28 die ihnen bereits gleichzeitigen acht Flügelein oder Herodier, von denen die letzten zwei, Agrippa II. und Berenike, auch noch existiren zur Zeit der Flavier, so daß von ihnen auch noch bei der Darstellung der Herrschaft der drei Häupter Kap. 11, 28 ff. und der durch den Messias herbeigeführten Endzeit Kap. 12, 1 ff. die Rede ist. Zu dem Allen wird Kap. 12, 15 ff. die Auslegung hinzugefügt. Da von den ersten zwei Flügelein, Antipater und Herodes I., da, wo nach Erwähnung der zwölf Flügel die Vision zu den Flügelein kommt, nicht ausführlicher gehandelt werden soll, so wird hier Kap. 11, 22 u. 23 nur gesagt, daß auch sie verschwanden, also von dem geschauten Adlergesicht für den Betrachter nur drei [a]) Häupter (zur Rechten) und sechs Flügelein (sechs Herodier zur Linken) noch übrig waren. Von diesen sechs Flügelein wird dann Kap. 11, 24—28 weiter gehandelt. Nach V. 24 trennten sich von den sechs Flügelein zwei und gingen unb

---

a) Syr., Armen., Ar. haben hier drei Häupter, nur der Lateiner zwei Häupter.

blieben a) unter dem Haupte, welches zur rechten Seite ist (Vespasian), d. h. die letzten zwei von den sechs Herodiern (Agrippa II. und Berenike), welche als herausgewachsen aus den Flügeln des Adlers früher neben diesen sichtbar waren, veränderten ihren Ort am Leibe des Adlers und begaben sich unter das Haupt des Adlers (vgl. Kap. 11, 28. 29), regierten unter dessen Schirm noch weiter fort; vier Flügelein blieben dagegen an ihrem Ort (vgl. Kap. 11, 9), d. h. vier Herodier, Archelaus, Antipas, Philippus und Agrippa I., blieben neben und im Zusammenhange mit den Flügeln, den Juliern (vgl. cohaerentes alis Kap. 12, 19), ohne ihre Regierung bis in die Zeit der Flavier auszudehnen. Von den genannten Herodiern wird Kap. 11, 25—27 weiter gehandelt. Auch hier ist das Verständnis im Einzelnen nicht leicht wegen der Unsicherheit der Lesarten. Der eine von den subalares V. 26, welcher sich erhebt und sogleich verschwindet, ist deutlich Archelaus, welcher von Rom wegen seines nicht zuverlässigen Verhaltens bald seiner Herrschaft verlustig erklärt ward. Im folgenden V. 27 ist gewiß zu lesen: Et secunda b) velocius quam priores non comparuit, d. h. „und eine zweite Feder (Agrippa I.) verschwand schneller als die frühern", nämlich als die vorhergehenden drei Söhne des Herodes, welche alle drei, selbst Archelaus eingeschlossen, länger als jener regierten. Unsere Auslegung der acht subalares von den acht Herodiern wird ferner in schlagendster Weise dadurch bestätigt, daß das Haus der Herodier gerade die ganze Zeit, wo die zwölf Flügel und drei Häupter in Rom herrschten, d. h. seit Julius Cäsar bis Domitian über die Juden regierte, und daß dasselbe sowol An-

---

a) Der Syrer sagt: iverunt et steterunt für das bloße manserunt des Lateiners.

b) Der Singularis secunda, welcher selbst für die lateinische Uebersetzung durch den Singularis non comparuit des Cod. Sang. wahrscheinlich wird, wird jetzt auch noch durch den Syrer bestätigt. Dabei ist der Pluralis priores mit Cod. Sang. und der lateinischen Uebersetzung überhaupt gegen Ar., Aeth. und Syr. festzustellen. Wird der leichtere Singularis prior gelesen, so entsteht ein wesentlich ähnlicher Sinn, da Agrippa I. auch kürzer als der zuvor erwähnte Archelaus (prior) regierte.

fangs, wie auch noch in seinen letzten beiden Gliedern aus den zwölf Flügeln, nicht etwa den drei Häuptern hervorwuchs, sofern das Haupt des Hauses Antipater von Julius Cäsar und seine letzten Glieder Agrippa II. und Berenike, welche sich dann den Flaviern anschlossen, bereits von Claudius und Nero zu Herrschern bestellt waren. Daß auch Kap. 12, 2 in der lateinischen Uebersetzung die beiden letzten subalares, Agrippa II. und Berenike, zu verstehen sind, ergibt sich aus der ausdrücklichen Deutung des Lateiners selber Kap. 12, 29. 30; vgl. Kap. 12, 27; 11, 24. 29, und dazu unsere oben S. 274 gegebene Erörterung. Der Sinn jener Stelle nämlich kann nur folgender sein: „als der Löwe diese Worte zum Adler redete, da sahe ich und siehe, das Haupt, welches übrig geblieben war (nach Kap. 11, 35 Domitian), verschwand; und jene[a]) zwei Flügelein, welche zu ihm (er bildete nach Kap. 11, 14 mit Vespasian und Titus gleichsam nur das eine dreiköpfige Haupt des Adlers) übergingen und sich erhoben zu herrschen — und ihre Herrschaft war gering und voller Unruhe — ich sahe und schau, auch sie verschwanden; und der ganze Leib des Adlers wurde verbrannt u. s. w.“ Agrippa II. ist nach dem Zeugnisse seines jüdischen Zeitgenossen Justus[b]) aus Tiberias bei Photius,

a) Auch der Syrer läßt Kap. 12, 2 die IIII alae weg. Entweder ist beim Lateiner das Zahlzeichen IIII ursprünglich für illae verschrieben oder wir haben ein irriges Glossem. — Das eigentliche Verbum zu duae. quae u. s. w. folgt erst Kap. 12, 3 non apparebant.

b) Nach Justus bei Photius ward Agrippa durch Vespasian noch größer (ηὐξήθη ἐπὶ Νέρωνος καὶ ἔτι μᾶλλον ὑπὸ Οὐεσπανιανοῦ), ob und inwiefern auch an Land und Besitz oder nur an persönlichen Ehren (Dio 66, 15) wissen wir nicht. Nach Bell. jud. 7, 5. 1 gehörte ihm auch Ἀρχαία. Seine Hauptstadt blieb Cäsarea Philippi, was er nach Ant. 20, 9. 4 Neronias benannte, wo ihn Vespasian, als er noch nicht Kaiser war, und Titus, der Liebhaber der Berenike, besuchten und wo in Gegenwart des Letztern die grausen Schauspiele zur Feier des römischen Siegs, bei welchen viele jüdische Gefangene umkamen, gehalten wurden (Bell. jud. 3, 9. 7; 7, 2). Einem frommen Juden jener Zeit mußten namentlich auch diese beiden Herodier zu den pennacula pessima gehören. Ueber das Verhalten Agrippa's zu den römischen Kaisern, bis er sich an Vespasian anschloß, vgl. auch noch Bell. jud. 4, 9. 2. Tacit. Hist. 2, 81.

cod. 33, erst im 3. Jahre des Kaisers Trajan 100 n. Chr. gestorben, und nach Eckhel, Doctr. num., P. I, vol. III, p. 494 sqq., besitzen wir noch manche Münzen von ihm aus der Zeit der Flavier Vespasian, Titus und Domitian (die letzte aus dem Jahre 95 n. Chr.), welche das Zeugnis des Erstern bestätigen, daß er auch noch unter den Flaviern als *βασιλεύς* sein Land regierte. Daß er mit seiner Schwester Berenike, wie Kap. 11, 28. 29 angedeutet wird, anfangs in dem Verdachte eines Abfalls von Rom stand, bis das große Haupt zur Rechten (Vespasian) aufwachte, wird uns durch die Anklage seines Verhaltens vor Vespasian von Seiten der Tyrier (Joseph. Vit. 74, vgl. Bell. jud. 2, 17. 4; 2, 15. 1; 2, 16. 1) bestätigt. Des Agrippa Schwester Berenike, in dessen Begleitung auch Apg. 25, 13. 23; 26, 30 erwähnt, war[a]) Königin in Judäa und wird als solche z. B. Tacit. Hist. 2, 2 u. 81, sowie Joseph. Bell. jud. 2, 15. 1; 2, 16 u. 17; Vit. 11. (*οἱ βασιλεῖς*) 24 charakterisirt. Im jüdischen Kriege spielte sie eine nicht unbedeutende Rolle, und ihr, der Maitresse des Titus, welche ihn auch nach Rom begleitete und die dieser auch heiraten zu wollen schien, bis ihn der Unwille der Römer davon abhielt (Dio und Tacitus a. a. O. Suet. Tit. 7, Aurel. Vict. epitome c. 10), verdankte namentlich auch Agrippa sein Ansehn bei den Flaviern[b]). Zur Abfassungszeit der Bio-

---

a) Vgl. Ewald, Gesch. des Volkes Israel VII (2. Ausg.), S. 22 ff. und meine Chronologie des apost. Zeitalt., S. 80, Anm. 2.

b) Die zwei herrschen wollenden subalares 11, 31 — der Aethiope sagt auch hier irrig capita —, welche das große Haupt (Vespasian) vernichtet, sind wol nicht von den beiden Häuptern des jüdischen Aufstandes, Simon, Sohn Giora's, und Johannes von Gischala, welche in Rom im Triumphzuge aufgeführt wurden und von denen jener hingerichtet, dieser auf immer eingekerkert wurde (Bell. jud. 6, 9. 4; 7. 2; 7. 5. 6) zu verstehen, wie der paraphrasirende Araber anzunehmen scheint, — denn wenn sie auch vielleicht als solche, welche selber herrschen wollten, dargestellt werden konnten, so waren sie doch keine subalares, keine Flügelein am Leibe des römischen Adlers. Es sind hiernach zwei von Rom abhängige Herrscher gemeint, wahrscheinlich der König von Commagene Antiochus und sein Sohn Epiphanes, welche mit den Parthern wider Rom gemeinsame Sache machten und in Folge davon von Vespasian der Herrschaft

graphie des Josephus, einige Zeit nach dem Jahre 100 n. Chr., scheint auch wie Agrippa Berenike nach Vit. Joseph. 65 bereits verstorben zu sein. Dies sind also die beiden letzten von den acht subalares des herodischen Hauses. Daß übrigens die Herodier in dem Adlergesicht nicht übergangen sind und ihre zwei letzten Flügelein unmittelbar dem Messias erliegen Kap. 12, 1 ff.: 12, 29 ff., wird auch noch durch Kap. 6, 9. 10 bestätigt, wornach die die Ferse Esau's haltende Hand Jakobs (1 Mos. 25, 25) ein die Grenze dieses und des künftigen Aeon (ὁ αἰὼν οὗτος und ὁ αἰὼν ὁ μέλλων) abbildender Typus sein soll. Das Ende des gegenwärtigen Aeon sei Esau, d. i. die Herrschaft der Idumäer über Juda oder der Herodier, welche bekanntlich Idumäer waren, nicht der Römer, wie Andre erklären, und der Anfang des künftigen Aeon Jakob, d. i. der eingeborene Herrscher aus Jakob, der Löwe aus Juda und Messias. Denn der Anfang des Menschen, so fährt hier richtig der Syrer fort, ist die Hand und das Ende des Menschen ist die Ferse, zwischen der Ferse also (den idumäischen Herrschern) und der Hand (dem Herrscher und Sterne aus Jakob) wolle nichts anderes suchen, o Esra. Mit anderen Worten, auf die idumäischen Herrscher folgt unmittelbar der Messias, jene werden durch diesen abgelöst und vernichtet. Der Text des Lateiners: hominis manus, für welche mindestens principium hominis manus zu sagen ist, ist unvollständig und sinnlos und ist aus dem Syrer jetzt leicht zu vervollständigen. Indem Volkmar an dem Lateiner festhält, jene Worte mit den folgenden inter calcaneum et manum verbindet, manus hier aber trotz V. 9 in der Bedeutung Regierung faßt, erhält er noch die Regierung eines Menschen, wie er meint, des Nerva(!), zwischen den Idumäern und dem Messias.

Wir gehen jetzt noch näher auf den Umstand ein, welcher die

---

beraubt und nach Rom abgeführt wurden, Joseph. Bell. jud. 7, 7. 1 ff. Ihr Strafgericht wird von dem jüdischen Verfasser um so lieber hervorgehoben, als beide kurz vorher nach Bell. jud. 3, 4. 2; 5, 11. 3 durch ein Hülfsheer oder persönliche Tapferkeit zum Sturze des heiligen und geliebten Jerusalem beigetragen hatten.

acht subalares in den acht Herodiern wiederzufinden öfter erschwert hat, daß sie sich nämlich als Unterflügel an dem Leibe des römischen Adlers darstellen. Wenn sie dadurch als von den römischen Cäsaren, den Flügeln des Adlers abhängige und von diesen eingesetzte Herrscher an dem Leibe des römischen Adlers bezeichnet werden, so paßt das durchaus zu der damaligen Stellung sowol des jüdischen Volks als auch insbesondere des Hauses der Herodier zu dem römischen Staat und seinen Cäsaren. Nicht erst nach dem Tode des Archelaus und durch den Census des Quirinius 6 n. Chr. ist Judäa um seine politische Selbständigkeit gekommen, sondern, wie ich an einem anderen Orte[a]) eingehender erweise, schon seit der Eroberung Jerusalems durch Pompejus ist es, wenn auch anfangs noch unter eingeborenen Herrschern, Rom unterworfen und nach Analogie der übrigen Provinzen in den römischen Steuerverband gezogen und zu einem praedium[b]) Roms geworden. Das jüdische Volk ist seit Pompejus geknechtet, wie mit Cicero a. a. O. Josephus nicht bloß für jene Zeit Ant. 14,

a) Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien im zweiten Abschnitt, der über die Schatzung zur Zeit der Geburt Jesu im Zusammenhang der jüdischen Geschichte und des römisch-jüdischen Steuerwesens handelt, besonders S. 69 ff. 10 ff.

b) Die provincia wird von Cicero Verr. II 3, § 7 als praedium populi Romani betrachtet, vgl. Marquardt, Handb. der röm. Altert. III, 1, S. 243. Dieselbe Anschauung findet sich von Cicero auch ausdrücklich auf das von Pompejus besiegte damalige jüdische Volk pro Flacco c. 28 angewandt, wenn es hier von der gens illa (Judaeorum) heißt: quod est victa, quod elocata (verpachtet wie eine Sache, z. B. Aecker, Sklaven und Thiere), quod servata (lies: serva facta). Vgl. Cicer. de provinc. cons. 5, 10. Joseph. Ant. 14, 4. 4 (ὑποτελῆ φόρου); 14, 10; 14, 12. 3 u. 4; 15, 5. 3; 15, 10. 3; 16, 2. 4. Bell. jud. 1, 7. 6. Appian. Mithrid. 106. 117. 118. Syr. 49. 50. Bell. civ. 5. 75. Dio Cassius 37, 15. 20; 38, 38; 39, 56; 54, 6—9. Sulpic. Sever. Chronic. 2, 26. Epiphan. haer. 51, 22. Der Zusatz φόρου zu ὑποτελῆ bei Josephus a. a. O. erinnert daran, daß es nach Appian. Hist. rom. in prooemium (ed. Teubner I, c. 7, p. 6) auch von Rom abhängige Völker gab, welchen es ihre Herrscher gab, ohne von ihnen Steuern zu nehmen.

4. 5. sondern auch in der späteren Zeit immer, z. B. Bell. jud. 2, 16. 4; contr. Apion. 2, 11 bezeugt. Selbst zu des Dio Cassius Zeit bestanden nach dessen Hist. 37, 20 die damals von Pompejus gegebenen Grundgesetze noch im allgemeinen fort. Die Einverleibung des jüdischen Volkes in das römische Reich wird in der That überall, bei jüdischen wie bei classischen Schriftstellern, schon von dieser Zeit, nicht etwa erst von Augustus, datirt; außer den angezogenen Stellen vgl. Tacit. Hist. 5, 9. Liv. Epitom. 162, Vellej. Paterc. 2, 37. Ammian. Marc. 14, 8. 12. Aurel. Vict. de vir. illustr. c. 81. Epitom. c. 1. Rufus Festus, Breviar. c. 12. 13 u. 15. Nun aber waren die Herodier nicht bloß den römischen Cäsaren gleichzeitig, sondern wurden auch von Anfang an durch diese eingesetzt; so, während Hyrkan II. zwar noch das Hohepriestertum behielt, aber nach Joseph. Ant. 20, 10 das königliche Diadem nicht tragen durfte, schon Antipater von Julius Cäsar nach Bell. jud. 1, 10. 3. Ant. 14. 8. 5 zum *ἐπίτροπος πάσης Ἰουδαίας* (vgl. Ammian. Marc. l. c., Sulpic. Sever. l. c., Epiphan. Haer. 20, 1), Herodes I. von Antonius und Augustus zum *βασιλεύς* und *ἐπίτροπος πάσης Συρίας* u. s. w. Ferner hatte schon Antipater auch das römische Bürgerrecht und Abgabenfreiheit (*ἀτελεία πανταχοῦ*) Ant. 14, 8. 3 erhalten. Andere Herodier erhielten von Rom prätorische und consularische Ehren nach Dio 60, 8; 66, 15. Dabei waren Syrien und Palästina als zu den kaiserlichen Provinzen gehörig sogar noch unmitttelbarer als die senatorischen Provinzen dem kaiserlichen Oberbefehl unterworfen. Herodes I. ehrt den Augustus und Marcus Agrippa, welcher damals Stellvertreter des Kaisers im Oriente war und nach Dio 53, 32 seine Legaten (*ὑποστράτηγοι*) nach Syrien sendet, als die ihm Uebergeordneten (*κρείσσονας*) und baut jenem Tempel in Cäsarea am Meere, in Panias und Sebaste (Ant. 16. 5. 4; 15, 10. 2 sqq.) Herodes I. gehorcht mit seinem Geschlechte den *βασιλεῖς*, Ant. 15, 4. 1 (vgl. Kap. 14, 4. 1) und ist nach Epiphan. Haer. 20, 1 *βασιλεὺς ὑπὸ βασιλέα*, Agrippa I. nennt bei Philo, Legat. ad Caj. § 36 (II, 587 Mang.) den Kaiser Claudius seinen *δεσπότης* und *κύριος*. Sehr passend erscheinen daher die acht Herodier als Flügelein oder Unterflügel am Leibe

des römischen Adlers, welche aus dessen großen Flügeln, den römischen Cäsaren, hervorwachsen und mit diesen zusammenhangen, während andererseits dies apokalyptische Bild Pseudoesra's umgekehrt das damalige staatliche Verhältnis Judäa's zu Rom besonders plastisch vor Augen stellt.

Jetzt wird sich auch die Frage nach der Abfassungszeit unseres Buchs bestimmter entscheiden lassen. Vorüber ist die Zerstörung Jerusalems durch Titus 70 n. Chr. und zukünftig ist noch der Untergang Domitians († 96 n. Chr.), des letzten Hauptes, und Agrippa's II. († 100 n. Chr.) und Berenike's, der letzten Unterflügel, welcher durch den Stern aus Jakob, den Messias, erfolgen soll. In der Zeit zwischen 70—96 n. Chr. muß daher dasselbe verfaßt sein. Nur scheinbar kann man gegen dieses Resultat Kap. 12, 27—28 anführen, wo es von den beiden letzten Häuptern, Titus und Domitian, heißt: duo, qui perseverarunt, gladius eos comedet: unius enim gladius comedet, qui cum eo (Domitian wird den Titus umbringen): sed tamen hic (Domitianus) gladio in novissimis cadet. Da nämlich Domitian nach Suet. Dom. 27, Dio Cassius 57, 15 sqq. wirklich durch das Schwert der verschworenen Prätorianer gefallen ist, so könnte es scheinen, als ob Pseudoesra dies nach dem Erfolge gesagt habe, so daß Letzterer erst nach dem Tode Domitians unter Nerva († 98 n. Chr.) geschrieben hätte. Allein diese Annahme, wie sie allem Uebrigen widerstreitet, läßt sich schon aus dem Zusammenhange des Buches Esra widerlegen. Da wir nämlich a. a. O. nach Kap. 12, 10 nur eine Auslegung der Vision Kap. 11 haben, in dieser aber an dem betreffenden Orte Kap. 11, 35 nur das Verschlingen des Hauptes zur Linken (des Titus) von dem zur Rechten hervorgehoben wird, so erhellt, daß jenes allein erst der Vergangenheit angehören kann, weil sonst der Untergang des an dem Bruder frevelnden Hauptes gleich würde hinzugefügt sein. Das letzte Haupt fällt ferner nach dieser Vision nicht durch das Schwert von römischen Verschworenen, sondern durch das Gericht des zu dem Adler redenden Messias, Kap. 11, 37 bis 12, 3 (und dazu oben S. 276), vgl. Kap. 12, 29—35. Der Messias tödtet ferner Kap. 13, 4. 10 ff. durch den Hauch seines Mundes, aus welchem Flammen

und Stürme hervorkommen, was an Jes. 11, 4 erinnert. Also das Schwert sagt nur das gewaltsame Ende des Domitian aus. Nach dem Adlergesicht kann aber auch überhaupt unmöglich noch ein späterer Kaiser nach dem letzten Haupte oder Domitian herrschen, da die drei Häupter überall das Ende der römischen Kaiserreiche bilden (vgl. auch Kap. 12, 25. 28) und man auch nicht mit Volkmar aus den letzten zwei Unterflügeln (vgl. S. 267, Anm. a) den Doppelflügel Nerva machen darf. Andererseits kann man sich auch nicht auf den Umstand, daß das Schwert des Domitian den Titus fressen soll, für die Annahme berufen, daß Pseudoesra noch unter Titus gestorben sei, weil er dessen Tod sonst nicht ungenau dargestellt haben würde. Denn das Schwert wird auch in diesem Falle entsprechend wol nur überhaupt das gewaltsame Ende des Titus durch seinen Bruder aussagen, nicht gerade dessen Tödtung durch das Schwert. Diese Bedeutung paßt auch in dem unmittelbaren Zusammenhang sehr gut; denn kurz vorher heißt es, daß das mittlere Haupt oder Vespasian auf dem Bette sterben soll, also nicht gewaltsam oder durch das Schwert, wie seine beiden Söhne. In der That war im Volke sofort der Glaube an sein gewaltsames Ende durch die Hand seines Bruders verbreitet, und wahrscheinlich mit Grund, da Domitian ihm schon immer nachgestellt hatte und seinen Tod nicht erwarten konnte. Aus den S. 267 angezogenen Stellen ist hierfür besonders Dio Cass. 66, 26 zu vergleichen. Aurel. Vict. Epit. 10 läßt ihn wie Suet. Tit. 10 am Fieber erkranken, aber de Caesar. c. 10 vergiftet werden. In späterer Zeit, vielleicht erst auf Anlaß unseres Buchs, indem man das gladius wörtlich deutete, nach[a]) Sibyllin. X, V. 120—123, soll Titus wirklich durch

a) Vgl. Volkmar a. a. O., S. 351. In dem verderbten V. 122 καππέσεται (Titus) δολίως κελαινῇ στρατιῇσι τανυσθείς ist wol κελέροις στρατιοισι für die unterstrichenen Worte zu setzen. Κέλεροι, das lateinische celeres, bezeichnet Prätorianer aus dem Ritterstande (vgl. die dreihundert Ritter oder celeres des Romulus), welche schon unter Galba nach Suet. Galba c. 10 die kaiserliche Leibgarde bilden, vgl. Marquardt, Röm. Altert. III, 2. S. 238. 379. Wie Domitian, so soll auch Titus durch seine Leibgardisten umgebracht sein.

as Schwert (ἀμφήκεϊ χαλκῷ) umgekommen sein. Für die Abfassung des vierten Buchs Esra unter Domitian und nicht unter Titus, welcher überhaupt nur 2 Jahre regierte, spricht ferner, daß as zur Rechten Vespasians befindliche Haupt oder Domitian, wie uch schon seine Stellung zur Rechten aussagt, als den Juden furchtarer dargestellt wird als Titus, das zur Linken Vespasians benndliche Haupt. Ein jüdischer Verfasser konnte den Domitian rüher wol kaum als den eigentlichen Antichrist darstellen, bevor ieser während seiner Alleinherrschaft sein wahrhaft grauenhaftes Wesen offenbarte, zumal Titus gerade Jerusalem und das jüdische Heiligtum zerstörte und anfangs und bis zu seiner Regierung nach Suet. Tit. 6 u. 7. Aurel. Vict. Epit. c. 10 durch Grausamkeit nd Ueppigkeit „ein anderer Nero“ zu werden schien. Mit nserer Ansicht über die Abfassungszeit unseres Buchs lassen sich uch recht wohl die Worte Kap. 3, V. 1 vereinen: Anno XXX ruinae civitatis eram in Babylone ego Salathiel (so auch der Syrer und Armenier), qui et Esdras. Gemeint ist Babylon am Euphrat, wo sich Salathiel, der Vater des Serubabel (Esra 3, 2), velcher die Juden unter Cyrus aus dem Exil nach Jerusalem urückführte, und Esra befanden. Indem sich Pseudoesra gleich m Eingang seiner Schrift mit diesen beiden Männern, welche nicht ur verschiedene Namen hatten, sondern auch in verschiedener Zeit ebten, jener bald nach der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar, dieser unter Artaxerxes identificirt, deutet er von vornherein an, daß er in Wahrheit weder der Eine noch der Andere ist, sondern nur unter ihrem Namen und gleichsam in ihrem Sinne seine Schrift ergehen läßt, da es sich ja auch bei diesen um die Wiederherstellung Jerusalems und des jüdischen Volks handelte. Er nennt sich aber hier zunächst Salathiel, weil nur dieser im 30. Jahre des Sturzes der Stadt Jerusalem lebte. Volkmar meint nun a. a. O., S. 369, Pseudoesra erwähne das 30. Jahr der Vernichtung der Stadt, um damit anzudeuten, daß „vom 30. Jahre einer neuen Judäa-Vernichtung aus die endliche Restitution in Herrlichkeit zu erwarten sei“. Die Unmöglichkeit dieser Combination ergibt sich schon daraus, daß, vorausgesetzt, die 30 Jahre seien von der Zerstörung Jerusalems durch Titus zu datiren, durch

das sich dann ergebende Jahr 100 n. Chr. doch wenigstens die Zeit, wo Pseudoesra in dem mystischen Babylon war und die Offenbarungen unseres Buchs empfing, also die Abfassungszeit unseres Buchs, nicht erst die Zeit der in ihnen verkündeten Ankunft des Messias oder der Herrlichkeit des Volks, angezeigt sein müßte. Dazu ist selbst Nerva, der vermeintliche letzte Doppelflügel, welchen der Messias vernichten soll, bereits 98 n. Chr. gestorben. Es paßt nun aber das 30. Jahr der Verwüstung der Stadt in seinem nächsten Sinn (vgl. auch Kap. 3, 29, wo diese Zahl wiederkehrt) durchaus in den Zusammenhang von Kap. 3, und man kann darum zweifeln, ob es noch einen Nebensinn hat. Es muß nämlich Jerusalem bereits verwüstet, aber Babylon doch von den Persern noch nicht gestraft sein, was im Jahre 538 n. Chr., also nach jenem 30. Jahre geschah, worauf auch die Juden die Erlaubnis der Rückkehr nach Palästina erhielten; denn, was Pseudoesra Kap. 3, 28 ff. auf's lebhafteste beschäftigt, ist das dunkle Problem, wie es mit der Gerechtigkeit und Treue Gottes zu vereinen sei, daß das erwählte Volk Gottes, in welchem sein Gesetz offenbart ist, jetzt vernichtet ist, während die Bewohner Babylons, welche dies thaten, triumphiren und glücklich sind. Das 30. Jahr, Kap. 3, 12, erinnert ferner vielleicht an das 30. Jahr des Ezechiel (Ezech. 1, 1), womit dieser Prophet des Exils wie auch Pseudoesra seine Visionen beginnt. Gleichwol ist es möglich, daß mit dem 30. Jahre noch ein Nebensinn und somit ein Wink über die Abfassungszeit des Buchs beabsichtigt ist; denn wie einst auf die Zerstörung Jerusalems durch Babylon das Strafgericht über dieses erfolgte, so wird auch jetzt über Rom, welches durch die Flavier Jerusalem vernichtete, Kap. 3, 3, ein Gericht verheißen. Nur ist dann das 30. Jahr, wie wir sahen, nicht von der Zerstörung Jerusalems durch Titus 70 n. Chr. zu datiren, sondern nach einer unter den damaligen Bewohnern Palästina's üblichen Aera [a]) Agrippa's II. Dessen Jahre werden nämlich auf nicht wenigen dortigen Münzen aus den Tagen Domitians und der vorhergehenden Kaiser vom

---

a) Vgl. **Eckhel**, Doctr. num., P. I, Vol. III, p. 494 sqq. und meine Chronol. des apost. Zeitalters, S. 90, Anm. 1.

Jahre 60 n. Chr. datirt, so daß also das 30. Jahr dieser Aera dem Jahre 90 n. Chr. entsprechen würde, was unserm bisherigen Ergebnis allerdings ganz angemessen ist. Ob die 30 Jahre, während die mit ihrem Gemahl (Jehovah) verheiratete Zion unfruchtbar ist, d. i. keine Opfer in ihr dargebracht werden, Kap. 9, 43 ff., vgl. Kap. 10, 45. 46, den gleichen mystischen Nebensinn haben, lassen wir auf sich beruhen, obgleich es uns wahrscheinlich ist; jedenfalls sind dieselben von wirklichen[a]) 30 Jahren, nicht mit dem Araber (und Syrer) von 3000 Jahren oder dem Aethiopen von 100 Jahren auszulegen. Araber und Syrer setzen für die Zahl 30, aber auch nur in der Auslegung Kap. 10, 45. 46, die Zahl 3000, der Aethiope die Zahl 100, beide aus Misverstand des ursprünglichen Textes, jene, weil man von Adam an auch wol 3000 Jahre bis Salomon und dessen Tempelbau gerechnet hat, dieser, weil er an das erste überhaupt gebrachte Opfer gedacht hat, das des Kain, welches auch von der kleinen Genesis bei Fabric. Cod. pseudepigraph. V. T., p. 854 in das Jahr 97 nach Erschaffung der Welt gesetzt[b]) ist. Beide Uebersetzungen gehen von dem Irrtum aus, daß die Jahre, wo keine Opfer gebracht wurden, von der Erschaffung der Welt zu rechnen seien, während Pseudoesra von den Opfern in Jerusalem spricht, welches zumal als Stadt Jehovahs weit späteren Datums ist. Der Araber würde übrigens, wie ähnlich auch der Syrer, wenn jene 3000 Jahre bis Salomo für ursprünglich erklärt werden, mit sich selbst in Widerspruch ge-

---

a) Wenn wir für Davids Regierung 40 Jahre rechnen und die Zeit abziehen, da das alte Jebus von ihm erobert zur Stadt Jehovahs wurde, so erhalten wir von da ab wirklich ungefähr 30 Jahre bis zu dem Kap. 10, 46 erwähnten Salomo, unter welchem in Jerusalem der Tempel gebaut und dort Opfer dargebracht wurden.

b) Vgl. meine apokalypt. Beitr., S. 218 Anm. Das erant anni s tres c. 10, 45 des cod. Turic. ist vielleicht von anni sabbatici (nicht anni saeculo [oder wol besser saeculi] wie Volkmar a. a. O., S. 255 will) auszulegen und der annus sabbaticus wie in der kleinen Genesis a. a. O. und Kap. 14, 53 im äthiopischen Texte von einem Jahrzehend zu verstehen, so daß 3 anni sabbatici grade 30 Jahren entsprechen. Der Armenier hat überall nur 30 Jahre.

rathen, da er den Tod des alten Esra Kap. 14, 48 in das Jahr 5100 setzt und von Salomo bis zum Tode Esra's unmöglich nach seiner Meinung 2100 Jahre verflossen sein können. — Wir schließen hier zweckmäßig den schwierigen eigenthümlichen Abschnitt Kap. 14, 11. 12 über die zwölf Zeittheile an, in welche der Weltlauf getheilt ist, können aber unsre bereits anderswo [a]) gegebene Deutung von zwölf Zeiträumen zu je fünfhundert Jahren, so daß derselbe wie öfter 6000 Jahre umfaßt und der Messias 5500 erscheint, nur noch weiter bestätigen. Dort heißt es: „In 12 Theile [b]) ist die Weltzeit (saeculum, ὁ αἰών) getheilt, und sie (die tempora. καιροί, V. 10) durchschritten ihren zehnten Theil. Es ist die (erste) Hälfte ihres elften Theils, übrig sind aber die auf die Hälfte des elften folgenden (1½) Theile." Also in der ersten Hälfte des elften Welttheils oder innerhalb des Zeitraums 5000—5250 lebte der alte Esra, wozu im Allgemeinen stimmt, daß er nach dem Araber Kap. 14, 49. 50 5101 gestorben sein und nach dem Aethiopen Kap. 14, 53 unser Buch 5092 geschrieben haben soll, wie denn auch Syncellus und Chronic. pasch. seinen Tod ungefähr in jene Zeit, 5039 oder 5049 setzen. Vom Tode des alten Esra bis zu Domitian und der Ankunft des diesen vernichtenden Messias reichen 400 bis 500 Jahre aus, so daß letztere 5500

---

a) Apokalypt. Beiträge, S. 215 ff. Der Syrer läßt die schwierigen Verse weg, ebenso der Armenier.

b) Der Lateiner, der hier den besten Text hat, sagt: XII enim partibus divisum est saeculum et transierunt ejus X am (decimam, so Cod. Sang.): et [est] dimidium Xae [XIae] partis, superant autem ejus duae [quae] post medium (dimidium?) Xae [XIae] partis. Daß XIae für Xae zweimal verschrieben ist, liegt auf der Hand, da nach den Worten transierunt etc., wo das sinnlose duae post medium für quae post dimidium um so mehr verschrieben ist, als das duae in der lat. Vulgata fehlt, ja der zehnte Welttheil bereits vorüber ist. Es ist in dem verdorbenen Text im Grunde nur noch est für et zu sagen, um den richtigen Sinn zu erhalten. Griechisch lauten die Schlußworte: ἔστι τὸ ἥμισυ τοῦ ἐνδεκάτου μέρους, περίεισι δὲ αὐτοῦ τὰ μετὰ τὸ ἥμισυ τοῦ ἐνδεκάτου μέρους. Die von Hilgenfeld citirten zwölf Theile einer bestimmten Zeit, nämlich der Endzeit Apoc. Baruch c. 27 (bei Ceriani) bilden gar keine Parallele.

gesetzt werden kann, wogegen diejenigen unmöglich in Uebereinstimmung mit unserm Buche sein können, welche dieselbe erst 6000 oder noch später anberaumen, indem sie nicht wie wir 6000 Jahre, sondern wie im Buche Henoch 7000 Jahre (etwa nach dem Aethiopen zehn Welttheile zu je 700 Jahren) als die von Pseudoesra gelehrte Dauer des Weltlaufs annehmen. Unter Anderen wird auch in dem in meinen apokalyptischen Beiträgen S. 216 erwähnten Citat aus dem Evangelium des Nicodemus (Thilo, Cod. apocryph. Nov. Test., p. 692) die Ankunft des Messias in das Jahr 5500 gesetzt, wenn es hier heißt: Invenimus in libro primo de septuaginta, ubi locutus est Michael archangelus ad tertium filium Adae primi hominis de quinque millibus et quingentis annis, in quibus venturus esset dilectissimus Dei filius Christus. Hier wird eine Schrift angeführt, welche einerseits die Ankunft des Messias 5500 anberaumt und andererseits mit einem der siebenzig (de septuaginta) Bücher, welche Pseudoesra nach Kap. 14, 46 hat schreiben lassen, nur nicht gerade mit dem unsrigen, identisch zu sein scheint. Da endlich nach Kap. 14, 11. 12 (siehe unsere Auslegung S. 286) mit dem letzten oder zwölften Theile der Weltzeit der Messias kommen soll, so wird hierdurch unsere Ansicht von neuem bestätigt, daß jeder dieser zwölf Zeittheile eine Periode von 500 Jahren umfaßt. Nach Kap. 7, 28 nämlich soll der Messias bis zu seinem Tode 400 Jahre regieren, woran sich Kap. 7, 29, entsprechend den sieben Schöpfungstagen, die sieben Tage des Weltuntergangs, gerechnet wie Buch[a]) Henoch 91, 15 zu 100 Jahren, anschließen, so daß wir für den zwölften Zeittheil 400 + 100 Jahre oder im Ganzen 500 Jahre erhalten. Die einzelnen Zeittheile der Weltzeit, von denen zwölf gezählt werden, sind also die bekannten fünfhundertjährigen Phönixperioden, nach

---

a) Nach Henoch a. a. O. „im siebenten Theile" einer aus 700 Jahren bestehenden Woche. Der Aethiope hat Kap. 6, 16 für 100 Jahre irrig 700 Jahre gesagt, indem er die „Woche von Jahren" in der Parallelstelle des Lateiners und Arabers irrig mit der großen Jahrwoche Henochs gleichsetzt.

welchen auch in der um die Geburt Jesu entstandenen[a]) *ἀνάληψες Μωϋσέως*, in welcher das römische Reich zuerst in einer Adlervision, dem Prototyp der unsrigen, erscheint, gleich nach dem Eingange datirt ist.

Mit Unrecht beruft sich Hilgenfeld in der oben S. 264 Anm. angeführten Schrift S. LXIII auf die von Ceriani a. a. O. herausgegebene verwandte Apokalypse des Baruch für eine spätere Abfassungszeit des vierten Buchs Esra, da jene dieses benutzt haben soll und doch bereits 72 n. Chr. geschrieben sei. Letztere Annahme folgt keineswegs aus den Worten Baruchs Kap. 28: mensura autem et supputatio temporis illius (der schlimmen Zeit vor der Ankunft des Messias) erunt duae partes hebdomades *τῶν* septem hebdomadarum, wo nach Hilgenfeld von den zwei Jahrwochen, welche er versteht, die erste den Zeitraum des jüdischen Kriegs (65—71) — dieser begann erst 66 — umfassen soll, während Baruch am Anfang der zweiten Jahrwoche geschrieben habe. Da vielmehr die sieben Wochen, unstreitig die danielschen Kap. 9, 25, welche, wie schon im Grundtexte des Daniel, bis zur Ankunft des Messias reichen, von der Zerstörung Jerusalems zu datiren sind, also bis 119 n. Chr. führen und die zwei Wochentheile oder vierzehn Jahre, welche kurz vorhergehen, bis 105 n. Chr., so erhellt, daß Pseudobaruch unter dem Kaiser Trajan geschrieben hat. Der Verfasser des Buchs Baruch zerlegt den Zeitraum seiner Jahrwochen Kap. 27 in zwölf Theile, von denen jeder etwas über Ein Jahr faßt, wie auch die *ἀνάληψις Μωϋσέως* Kap. 7 den Zeitraum der ihrigen nach richtiger Auslegung (vgl. meine Anm. a citirte Abhandlung S. 626 ff.) in horae. Uebrigens ist eine hora auch nach Apocal. Baruch c. 48 (vgl. Kap. 42) nach göttlichem Maß sicut tempus, d. i. *καιρός*, das עִדָּן des Daniel Kap. 7, 25 oder Ein Jahr.

Nicht so sicher wie die Abfassungszeit läßt sich der Ort der Abfassung unseres Buchs bestimmen. Wir werden indeß kaum irre

---

a) Vgl. meinen Aufsatz: Die jüngst aufgefundene Aufnahme Mose's nach Ursprung und Inhalt untersucht, in Jahrb. f. deutsche Theologie, herausg. von Liebner, Dorner u. s. w. 1868. S. 624 ff. u. 630.

sehen, wenn wir den wahrscheinlich[a]) griechisch schreibenden Pseudo-Esra in Palästina selber, etwa in dem östlich vom Jordan belegenen oder auch dem Agrippa II. angehörigen Gebiete, oder doch wenigstens in einem Palästina benachbarten Lande schreiben lassen. Hierauf weist nicht nur der jüdische Inhalt und die ganze religiöse Richtung der Schrift zunächst hin, sondern auch manche concrete Angaben, wie die Erwähnung des todten Meers Kap. 5, 6, die Hervorhebung des Hauses der Herodier, die wahrscheinliche Datirung nach einer Aera Agrippa's II., der Gebrauch der Phönixperiode, wie in der *ἀνάληψις Μωϋσέως* u. s. w. Für die Abfassung der Schrift in Rom kann man höchstens nur noch sein, wenn man die vorzugsweise Berücksichtigung des Hauses der Herodier und der betreffenden Aeren nicht erkannt hat. Wenn man für dieselbe vornehmlich den Grund anführt, daß Esra 3, 1 in Babylon, wie man meint der mystischen Bezeichnung Roms, seine Offenbarung empfängt, so kann dieser Grund nicht das Mindeste entscheiden, da Esra auch bei unserer Auffassung dort, weil in dem eigentlichen Babylon, seine Offenbarung empfangen mußte.

In neuerer Zeit ist das Verhältnis unserer Schrift zu dem Briefe des Barnabas, welcher im ersten Viertel des zweiten christlichen Jahrhunderts entstanden zu sein scheint, öfter besprochen, um von ihrer vermeintlichen Benutzung durch Schriften des neutestamentlichen Kanons selber zu schweigen. Es kommen besonders die beiden Stellen in Betracht Barnab. c. 4 (fin.) *μήποτε, ὡς γέγραπται, πολλοὶ κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοὶ εὑρεθῶμεν* (vgl. 4 Esra 8, 3) und Barnab. c. 12 (init.). *Ὁμοίως πάλιν περὶ τοῦ*

a) Die griechische Abfassung verteidigt nach dem Vorgange von Lücke und Volkmar auch Langen, Das Judentum in Palästina, S. 118 ff. Am entscheidendsten scheinen mir solche Partieen wie das Adlergesicht zu sein, wo, da an einen lateinischen Originaltext nicht zu denken ist, vielmehr der Lateiner sich an vielen Orten als Uebersetzung aus dem Griechischen verräth, die ganze Anlage der Vision nach S. 267, Anm. a auf die specifische Beschaffenheit des griechischen Idioms zurückweist. Scaliger, welcher Exercitt. ad Cardan. 108 einen syrischen Esra, welchen er vor sich habe, rühmend erwähnt, hat übrigens wahrscheinlich den syrischen Text unseres Buchs verstanden, welchen jetzt Ceriani a. a. O. publicirt hat, s. dagegen Volkmar a. a. O., S. 330.

σταυροῦ ὁρίζει ἐν ἄλλῳ προφήτῃ λέγοντι. Καὶ πότε ταῦτα συντελεσθήσεται; λέγει κύριος· Ὅταν ξύλον κλιθῇ καὶ ἀναστῇ καὶ ὅταν ἐκ ξύλου αἷμα στάξῃ (vgl. 4 Esra 5, 5). Die erstgenannte Stelle wird mit Recht als Citat aus dem Evangelium des Matthäus, Matth. 22, 14, betrachtet, welches im Briefe des Barnabas übrigens auch sonst noch, namentlich Kap. 5, vgl. Matth. 9, 13, und Kap. 7, vgl. Matth. 27, 34. 48, benutzt ist. Als Citat aus 4 Esra 8, 3 ist sie auch deshalb nicht anzusehen, weil die Worte des vermeintlichen Originals a. a. O. lauten: multi quidem creati sunt, pauci autem salvabuntur, also einen wesentlich verschiedenen Sinn geben, zumal auch göttliche Erwählung (ἐκλεκτοί) und Rettung (salvabuntur) verschiedene Begriffe sind, wie denn auch die beiden Aussprüche in ihrer eigentümlichen Form nur in den jedesmaligen Zusammenhang passen. Es bleibt also dabei, daß mindestens das Evangelium des Matthäus a. a. O., also noch unter Domitian, zu dessen Zeit der Brief des Barnabas geschrieben ward, ausdrücklich als heilige Schrift, wie sonst die kanonischen Schriften des Alten Testaments, bezeichnet ist. Auf eine weitere Verwerthung dieses Resultats für eine Geschichte des neutestamentlichen Kanon können wir natürlich hier nicht eingehen. Eher kann die zweite Stelle Barnab. c. 12 auf 4 Esra 5, 5 zurücksehen. Pseudoesra wird dann als προφήτης citirt, wie auch sonst wol, wie er das nach Kap. 12, 37. 38. 42 ff.; 13, 53 ff.; 14, 9. 22 ff. 38 ff. in gewissem Sinne selber auch sein will. Das Citat würde aber jedenfalls sehr frei sein, da abgesehen von den Eingangsworten unter den Vorzeichen des Weltendes auch das erste ὅταν, ξύλον κλιθῇ καὶ ἀναστῇ ganz übergangen und nur das zweite „de ligno sanguis stillabit" erwähnt wird. Es ist daher sehr wohl[a]) möglich, ja wahrscheinlich, daß Pseudobarnabas eine andere prophetische Schrift aus jener Zeit vor Augen hatte. An

a) Eine Benutzung von 4 Esra kann jedenfalls nur in der von J. G. Müller (Erklärung des Barnabasbriefes 1869, S. 272) angenommenen Weise behauptet werden, welcher es für wahrscheinlicher hält, daß Pseudobarnabas zwei Citate, wie auch sonst wol, miteinander verbinde und nur das zweite Citat aus 4 Esra genommen habe.

sich selber aber und wenn wir auf die von uns festgestellte Abfassungszeit dieser beiden Bücher sehen, konnte derselbe auch unsere Schrift benutzen.

Was die religiöse Richtung unseres Verfassers betrifft, so vertritt derselbe, wie er ja auch im Namen des alten Esra schreibt, trotz einzelner Besonderheiten im Allgemeinen das rechtgläubige palästinensische Judentum, und falls er einer der aus Josephus bekannten drei und, wenn wir die Zeloten mitzählen, vier Fractionen des damaligen Judentums angehört haben sollte, was wir freilich nicht sicher behaupten können, so würden wir ihn zu den Pharisäern rechnen. Für einen mehr essäischen Ursprung kann man sich mit Hilgenfeld[a]) (Jüd. Apokalyptik, S. VIII ff.) nicht darauf berufen, daß Pseudoesra sich des Fleisches und des Weins enthält (Kap. 5, 13. 27; 6, 31. 35; 9, 23 ff.; 12, 51), da dieses nur momentan auf Befehl des Engels und zu dem Zwecke geschieht, um sich auf den Empfang der göttlichen Offenbarungen vorzubereiten. Das Fasten war übrigens bei allen Juden und namentlich bei den Pharisäern Matth. 6, 16 ff. Mark. 2, 18 ff. Luk. 18, 12 nichts Seltenes. Ferner wird von Pseudoesra auch auf den Opferdienst Kap. 3, 24; 10, 21 ff. 46 ff. und auf die Auferstehung Gewicht gelegt. An einen Sadducäer ist wegen des Glaubens an Engel und wegen der Eschatologie, namentlich der Auferstehungslehre, nicht zu denken. Die Verwerfung der römischen Herrschaft und des Hauses der Herodier paßt zu den Pharisäern und auch zu ihrer Abart, den Zeloten, den Anhängen Juda's des Galiläers. Aber die den letztern eigene republikanisch-eschatologische Staatsform, wie sie im ursprünglichen Mosaismus bis zur Zeit der Könige vorgebildet war, wird in unserer Schrift nirgends hervorgehoben, welche vielmehr die jüdischen Könige David und Salomo, wie auch Hiskia Kap. 3, 23 ff.; 7, 36 ff.; 10, 46 als die Gerechten preist, während der zelotische Verfasser[b]) der *ἀνάληψις Μωϋσέως* jene als „Tyrannen" bezeichnet und als Retter in der Endzeit einen

---

a) Gegen diesen vgl. auch Volkmar a. a. O., S. 331.

b) Jahrb. f. deutsche Theol. a. a. O., S. 636 ff.

Propheten wie Moses verheißt. Seine Hochhaltung des priesterlichen und davidischen Geschlechts deutet Pseudoesra gleich im Eingange an, wenn er in Einem als der Davidide Schealthiel und der schriftgelehrte Priester Esra auftritt.

Einen tiefen Blick in den Unglauben und den Abfall innerhalb des jüdischen Volkes selber, wie er durch den vielen frommen Juden unerwarteten und vom nichtchristlichen Standpunkte überhaupt kaum verständlichen Untergang der religiösen Metropole des bisherigen Gottesvolkes erfolgte, eröffnen uns Stellen wie Kap. 7, 17 ff.; 8, 26 ff.; 8, 55 ff.; 9, 9 ff. Die thatsächliche Verwerfung des jüdischen Volks, welche mit der Treue oder Macht des erwählenden Gottes zu streiten schien, fordert den am Gottesglauben festhaltenden jüdischen Pseudoesra, ähnlich wie den Apostel Paulus [a]) Röm. 9—11 schon früher die Verwerfung des jüdischen Volks bei der damaligen Realisirung der diesem gegebenen Verheißungen Gottes, zu einer Theodicee auf, welche zuerst Gott im Hinblicke auf das Ende rechtfertigt und dann die einzelnen eschatologischen Acte vorführt. Es ist lehrreich, an dem Beispiele unserer Schrift zu sehen, einerseits wie leicht für den Frommen, welcher an die Offenbarung Gottes im Alten Testamente glaubte, der ähnliche Anstoß an dem Geschicke des erwählten Volkes die Aufgabe einer solchen Theodicee herbeiführt, und andererseits, wie die letztere je nach dem religiösen Standpunkte in verschiedener Weise gelöst wird. Und doch sind manche schon im Alten Testamente enthaltene Grundlagen, von welchen die beiden Verfasser ausgehen, dieselben. Namentlich ist hervorzuheben, daß Pseudoesra die allgemeine Sündhaftigkeit und als deren Quelle das cor malignum, ferner die Abhängigkeit der Sünde und des Sündenelends von dem Falle Adams Kap. 3, 4 ff. 20 ff.; 4, 30 ff.; 7, 11 ff. 46 ff. (ferner in dem hinter Kap. 7, 35

a) Gegen die mit den Textworten streitende Annahme, durch welche auch der Einblick in den Zweck und Organismus des ganzen Briefes an die Römer mehr oder weniger getrübt wird, daß Paulus Röm. 9—11 seine Missionsthätigkeit unter den Heiden gegenüber den judenchristlichen Lesern rechtfertige, vgl. meinen Artikel über den Römerbrief in Herzogs Realencyklopädie für protest. Theol., Bd. XX, S. 600 ff.

in der Vulgata ausgelassenen [a]) Abschnitt Arabs 6, 15 sqq. 42 sqq. ed. Volkm. p. 69. 75) so entschieden hervorhebt, wie das sonst in keiner jüdischen Schrift jener Zeit geschehen ist. Sätze wie die, daß Gott die Welt um Israels willen Kap. 6, 55 ff.; 7, 11 ff. geschaffen habe und sein Gesetz dauernden Bestand habe und aus seiner Beobachtung das Leben komme, Kap. 7, 57 ff., konnten einerseits trotz jenes Anerkenntnisses der allgemeinen Sündhaftigkeit nur zu einer äußerlichen Versöhnungslehre, welche eines unter den Menschen erscheinenden geistlichen Erlösers und Versöhners nicht bedarf, und zu einer legalen Gerechtigkeit vor Gott führen, und mußten andererseits die Heiden von aller Theilnahme am Heil ausschließen und, sofern nicht alsbald das Endgericht und die ewige Vergeltung kommen sollte, die Wiederherstellung des irdischen Jerusalem im heiligen Lande zur Folge haben. Selig soll der Mensch werden durch die Werke und den Glauben und zwar den Glauben an das durch Mosen und die Propheten geredete Wort Gottes Kap. 7, 60 oder an den Allmächtigen Kap. 13, 23; 9, 7 (vgl. Kap. 7, 24). Der Glaube ist hier ein einzelnes Werk neben den übrigen Werken des Gesetzes. Diese jüdische Lehre kann zur Beleuchtung der von Jakobus Jak. 2, 14 ff. bestrittenen Rechtfertigungslehre eines Theils seiner judenchristlichen Leser dienen. Obwohl das Gute nach Kap. 4, 29 ff. erst kommen kann, wenn die Stätte, wo das Böse in das Herz Adams gesäet ist, oder die gegenwärtige Welt gewichen ist, und jeder Nachkomme Adams sündigt, so hat doch auch Pseudoesra nach Arabs 6, 53 einen Schatz guter Werke bei dem Allerhöchsten, der im Endgericht sichtbar werden wird, und wenn er sich nicht zu den justi zählt, welchen viele Werke bei dem Allerhöchsten aufbewahrt

---

a) Dieser Abschnitt findet sich auch bei dem Syrer und Armenier wie bei dem Araber und Aethiopen. Er ist in der lateinischen Uebersetzung weggelassen, weil er mit der römisch-katholischen Lehre mehrfach, namentlich in der Lehre vom Fegefeuer, streitet, vgl. Volkmar a. a. O., S. 90—92. 287 ff. Wir citiren diesen Abschnitt nach dem Araber bei Volkmar. Zu Adams Fall vgl. auch die Parallele Apocalypt. Baruch. c. 54 u. 56, bei Ceriani a. a. O., S. 88 ff.

sind und die durch eigene Werke Lohn empfangen, so wird ihm das vom Engel als belohnungswerthe Demut ausgelegt Kap. 8, 37 ff. 47 ff. Nur eine Todsünde — Kap. 7, 49[a]), Arabs 6, 71 — darf nicht an dem Menschen haften. Für die übrigen Sünden konnte er unstreitig gemäß der Sühne mittelst des ihm gegebenen alttestamentlichen Gesetzes, welches er (Arabs 6, 73) beobachtet haben muß, Vergebung empfangen. Im Jenseits wird jeder nur durch eigene Werke gerechtfertigt (Arabs 6, 83 sqq.), die Fürbitte der Frommen wie die des Abraham für die Sodomiter u. s. w. hat nur in der unvollkommnen gegenwärtigen Welt ihre Stelle, Kap. 7, 36 ff. Gott hat schon vor der Schöpfung das Gericht denen bereitet, die es verdienen würden (Arabs 6, 42). Da Pseudoesra ein Mann von strenger Sittlichkeit ist und die Größe des Abfalls wahrnimmt, so scheut er sich nicht vor dem harten Spruch, daß nur Wenige würden selig werden, so Wenige, daß sie sich zur Menge der Unseligen verhalten wie der Wassertropfen zur Flut, wie es ja auf der Erde auch nur wenig Gold und viel Lehm gebe (Kap. 8, 2. 3; 9, 15), und daß, während die gegenwärtige Welt wegen der Vielen, so die zukünftige Welt, der Ort der Seligen, wegen der Wenigen (Kap. 8, 1) geschaffen werde. Wie es nur wenig Gold gebe und man sich über das Seltnere mehr freue, so freue sich Gott über die Wenigen, welche gerettet würden, und betrübe sich nicht über die Vielen, welche vom Feuer verzehret würden (Arabs 6, 22—32). Nicht aus Barmherzigkeit gegen die Uebertreter seines Gesetzes verlängert Gott die Gnadenzeit, sondern, damit die Zahl der Jahre, welche er bestimmte, voll werde (Arabs 6, 48). Nach Kap. 4, 36. 37 muß erst die Zahl der Esra Aehnlichen voll werden, bis das zeitlich genau abgemessene Ende erscheint. Hierauf beziehen sich dann jene Phönixperioden, in welchen der Weltlauf sich vollbringt. Die damalige Schlechtigkeit der Be-

a) Zu opera mortalia, ἔργα θανάσιμα, vgl. 1 Joh. 5, 16, ἁμαρτία πρὸς θάνατον. Auch Joh. 3, 12 ff. läßt sich durch 4 Esra 4, 5 ff. erläutern. Auch diese Stellen der johanneischen Schriften zeigen deutlich, daß letztere auf jüdischem Boden erwachsen und nicht erst im zweiten Jahrhunderte von einem Heidenchristen erdichtet sind.

wohner der Erde erklärt Pseudoesra Kap. 14, 16 von einem unter-ethischen, mehr paganistischen Gesichtspunkte aus, auch aus dem Altwerden der letztern (vgl. Kap. 5, 48 ff.).

Zum Schlusse betrachten wir noch einige eschatologische Anschauungen, namentlich die eigentümliche messianische Vorstellung unseres Buchs. Schon gleich nach dem Tode werden die abgeschiedenen Seelen sowol der Guten als der Bösen vorläufig von Gott gerichtet, indem sie sieben Tage lang zu Gott, ihrem Schöpfer, zurückkehren und die Guten in sieben Stufen die Seligkeit, die Bösen in sieben Stufen die Qual schauen, worauf die bösen Seelen, ohne gebessert werden zu können, bis zum Endgerichte umherirren, die guten Seelen aber bis dahin unter dem Schirm von Engeln an dem Orte der Ruhe verweilen (Arabs 6, 49 sqq.). Daß die Heiden an der in Aussicht gestellten Seligkeit gleich nach ihrem Tode und darum auch im Endgerichte können theilhaben — höchstens könnte das nur insoweit sein, als sie Proselyten der Gerechtigkeit geworden wären — erhellt aus Arabs 6, 73, wornach den zur Seligkeit bestimmten Seelen von Gott das Zeugnis gegeben wird, daß sie in ihrem Leben „das Gesetz, welches sie empfingen", beobachteten. Hierzu stimmen auch die sonstigen theilweise früher bereits erwähnten hohen Aussagen über die Bedeutung Israels, des Erstgebornen und Eingebornen Gottes, während die Heiden von Gott für Nichts geachtet werden (Kap. 6, 55 ff.). Dagegen soll auch das von den Assyrern in das Exil geführte Brudervolk der 10 Stämme an dem im heiligen Lande von dem Messias zu gründenden Heile Kap. 13, 39 ff. theilhaben. Der Kap. 3, 35. 36 ausgesprochene an sich bedeutsame Satz: daß kein Volk so wie Israel die Gebote Gottes beachtet habe, daß zwar einzelne Menschen auch sonst die göttlichen Gebote beobachteten, nicht aber Völker, wird wegen des scharfen Gegensatzes zu der nicht-israelitischen Menschheit nirgends ausdrücklich dahin gewandt, daß auch die geborenen Heiden am göttlichen Heile Theil erhalten. Dann hätte freilich auch der Messias eine andere Bedeutung haben müssen, als er in unserm Buche besitzt. Die Zeit des Messias nämlich, welche nach S. 287 noch der gegenwärtigen Weltzeit angehört und 400 Jahre dauert, nachdem sie durch mancherlei Zeichen ange-

kündigt ist, hat den Zweck Israel während dieses Zeitraums noch auf der jetzigen Erde als das seine Widersacher überwindende und von Jehova in seinem heiligen Lande beglückte Volk darzustellen, entsprechend[a]) dem, daß es einst in Aegypten 400 Jahre gelitten hat. Für die herrlichen Mahlzeiten jener Zeit sind nach Kap. 6, 49 am fünften Schöpfungstage die Riesenthiere Behemoth (so auch der Syrer) und Leviathan besonders geschaffen (vgl. Henoch 60, 7 ff. Apoc. Baruch, c. 29, bei Ceriani a. a. O.). Nach den 400 Jahren folgt das Ende der alten und die Entstehung der neuen ewigen Welt mit dem Ort der wenigen Seligen, die Auferstehung der Todten und das Endgericht über die Gerechten und der Ungerechten (Kap. 7, 30 ff.; 8, 52—54. Arabs 6, 75—78). Was die Person und das Werk des Messias betrifft, so ist die Hauptstelle bekanntlich Kap. 7, 28—30, über welche sich jetzt mit Hülfe des Syrers noch sicherer urtheilen läßt. Hier sagt der Lateiner: v. 28: Revelabitur enim filius meus Jesus[b]) [unctus] cum his, qui cum eo sunt, et jocundabit[c]), qui relicti sunt, in annis CCCC. v. 29: Et erit post annos hos et morietur[d]) filius meus Christus [unctus] et omnes, qui spiramentum habent homines. v. 30: Et convertetur saeculum in anti-

---

a) 1 Mos. 15, 13, vgl. Ps. 90, 15: Erfreue uns so lange, als du uns geplagt hast, und dazu Gfrörer, Jahrh. des Heils II, S. 356. Der Aethiope hat die ihm anstößigen Jahre ganz weggelassen, wie auch der Armenier. Der Syrer sagt dafür 30 Jahre, wie ja Jesus 30 Jahre auf Erden war: Revelabitur enim filius meus Messias cum iis, qui cum eo sunt, et jucundabit qui relicti sunt **triginta** annis.

b) Das Jesus der Itala und des Ambrosius ist, wie allgemein erkannt ist, christianisirende Correctur, wofür der Araber, Aethiope und Syrer (vgl. Anm. a) den Messias oder Χριστός als nomen dignitatis haben und der Lateiner selber, z. B. c. 12. 32, unctus sagt.

c) Das Activum hat Sang., Ar., Syr., Aeth., welcher aber christianisirend für relicti sunt „resuscitabuntur" sagt; das Passivum jocundabuntur hat Ambros. Turic. Vulg. Sonst vgl. Kap. 12, 34.

d) Der nach 400 Jahren sterbende Messias war den christlichen Lesern ein Anstoß, deshalb wird dieser Vers von dem Araber, Aethiopen und Armenier ganz weggelassen. Der Syrer bestätigt den Lateiner, indem er sagt: Et erit post annos hos, morietur filius meus Messias et omnes in quibus est spiramentum hominis.

quum silentium diebus VII sicut in prioribus initiis[a]), ita ut nemo derelinquatur. Es ist hier wie auch an den anderen messianischen Stellen unserer Schrift Kap. 11, 36 ff., vgl. Kap. 12, 31 ff.; 13, 2 ff. nichts ausgesagt, was über einen wirklichen, wenn auch mit wunderbaren Kräften ausgerüsteten Menschen und königlichen Helden hinausgeht. Unter denen, die mit ihm sind bei seiner Offenbarung (qui cum eo sunt, vgl. Kap. 13, 52), sind nach Kap. 6, 26 (qui recepti sunt, homines, qui mortem non gustaverunt a nativitate sua) Henoch und Elias, vielleicht mit Einschluß von Moses, über dessen Ende freilich verschiedene Sagen umgingen, ferner nach Kap. 14, 9 Esra zu verstehen, welche mit Ausnahme des Letzteren auch sonst mit dem Messias erscheinen. Ob noch andere abgeschiedene fromme Israeliten in seinem Geleite sind, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen, doch läßt Kap. 6, 26, wenn der Verfasser sich genau ausdrückt, kaum erwarten, daß er noch Andere als solche gemeint hat, welche er wie Henoch in den Himmel entrückt dachte, ohne den Tod von ihrer Geburt an geschmeckt zu haben. Bei der Ankunft des Messias hat nach S. 296 ja noch keine Todtenauferweckung etwa der Frommen statt, weßhalb auch die dann noch lebenden Israeliten, trotz der vielen Drangsale der letzten Tage, nach Kap. 13, 16 ff. für glücklicher erklärt werden als die gestorbenen. Die Israeliten, welche aus jenen Drangsalen und Strafgerichten übrig geblieben sind und vom Messias beschirmt werden, sind der gute Rest (qui relicti sunt, der שאר des Jesaia 10, 20 ff. ö.), sie werden auf dem heiligen Boden in dem glänzend wiederhergestellten Zion Kap. 6, 25 ff.; 9, 6 ff.; 13, 16 ff. 48 ff. beglückt. Dieses Glück hat indeß keinen dauernden Bestand, sondern ist, wie der Messias selber, vergänglich. Jener nämlich soll, wie V. 29 ausdrücklich gesagt wird, nach 400 Jahren sterben und mit ihm alle Menschen, in welchen ein lebendiger Odem ist. Der Messias wird hier ausdrücklich als sterblich

a) Das für das sonstige judiciis des Lateiners von mir bereits conjicirte initiis findet sich im Turic. nach Volkmar a. a. O., S. 233. Daß dies der richtige Sinn ist, erhellt auch aus dem Syrer: sicut fuit ab initio; ähnlich die übrigen Versionen. Der Armenier hat hier nichts.

und sterbend charakterisirt, wie auch alle übrigen Menschen, welche einen Lebensodem haben. Wie der Zusammenhang ergibt, so ist hier auch von keinem gewaltsamen[a]) Tode desselben die Rede, etwa durch Zusammenrottung seiner Feinde, die vielmehr vernichtet sind und denen er überhaupt nach Kap. 13, 2 ff. unendlich überlegen ist; er stirbt wie alle übrigen Menschen, weil das Ende der Weltzeit gekommen ist und nach V. 30 das alte Chaos wieder einbricht. Es ist hier nicht etwa die erste jüdische Spur von einem durch Gewalt der Gottlosen leidenden Messias, wie denn dieser nach dem, was wir über den Inhalt unserer Schrift sahen, auch gar nicht die Aufgabe hat, die Welt oder auch nur sein Volk vor Gott zu sühnen und in Ertragung von Leiden den Seinen ein Vorbild zu werden. Daß er 400 Jahre lang die Seinen beglückt, hebt ihn noch nicht über das Maß des Menschlichen hinaus; vielmehr haben in der Urzeit nach dem Alten Testamente die Menschen noch länger gelebt, und die messianische Zeit recapitulirt auch in dieser Beziehung die frühere bessere Zeit, so schon nach Jes. 65, 20. 22 in einem für die messianische Zeit überhaupt typischen Abschnitt. In der etwas älteren jüdischen Schrift der[b]) Jubiläen Kap. 23 heißt es: „Der Voreltern Leben dauerte bis zu 1000 Jahren und war gut"; und später: „Und die Tage werden anfangen zu wachsen, von Geschlecht zu Geschlecht und von Tag zu Tag, bis daß ihre Lebenszeit sich 1000 Jahren nähert." Charakteristisch sind ferner die Namen, welche der den Juden verheißene Retter erhält. Sie sind Sohn Gottes Kap. 7, 28. 29; 13, 32. 37. 52; 14, 9 im Sinne von Ps. 2, 7, wie jetzt auch noch durch den

---

a) Gegen meine apokalypt. Beiträge S. 224, wo ich in dem morietur eine Beziehung auf יכרת Dan. 9, 26 finde.

b) In Ewalds Jahrb. der bibl. Wissenschaft 1851. Verwandte Schilderungen der Herrlichkeit der messianischen Zeit im Buch Henoch Kap. 49—51. 57. 69 (Kap. 58 gehört vielleicht erst in die Zeit von Kap. 91, 17), vgl. Apocalypt. Baruch c. 29 u. 30; 72—74 bei Ceriani a. a. O., S. 80 u. 93. Vgl. Wetst. zu Offenb. Joh. 20, 2. Selbst der Alexandriner Philo hebt die neue Zeugungskraft der Erde in jener sabbatlichen Zeit de execrat. 39, de praem. et poenis § 14 sqq. hervor.

Syrer[a]) bestätigt wird, ferner unctus oder Messias Kap. 7, 28. 29; 12, 32 (so auch Syr.), ebenfalls nach Ps. 2, 1 (vgl. Dan. 9, 25), Löwe Kap. 11, 37 ff.; 12, 31 ff. nach 1 Mos. 49, 9 (vgl. Offenb. 5, 5), und instar hominis und mit den Wolken kommend[b]) Kap. 13, 3 nach Dan. 7, 13 (vgl. Offenb. 1, 7. 13; 14, 14). Die genannten Namen erläutern und stützen sich gegenseitig und charakterisiren alle den künftigen Sieger über die sich gegen Israel scharenden feindlichen Mächte. Denn der zweite Psalm, aus welchem die beiden ersten Namen stammen, wie ja auch Kap. 7, 28. 29 filius meus Messias miteinander verbunden vorkommen, beschreibt recht eigentlich den Sieg des theokratischen Königs über die Könige der Heiden (zu Ps. 2, 1, vgl. Apg. 4, 25 ff.). Der Löwe aus Juda ist ferner nicht nur in unserm Buche, wo er den heidnischen Adler und seine Helfershelfer vernichtet, sondern auch in der Grundstelle 1 Mos. 49, 9 ein Bild des unwiderstehlichen Siegers. Endlich ist auch der, welcher instar hominis mit den Wolken kommt, sowol in unserer Schrift wie in der Grundstelle Dan. 7 der Starke, welcher die vierte Weltmacht siegreich zertrümmert. Verweilen wir bei der letztgenannten Vision noch etwas, um zu untersuchen, ob der Helfer hier etwa als übermenschlich dargestellt wird, wodurch der Verfasser dann mit sich selber in Widerspruch treten würde. Man könnte dies mit Hilgenfeld etwa deshalb

---

a) Anders z. B. Langen, Gesch. des Judent., S. 458, welcher den „Knecht Gottes" nach Jes. 52 vorziehen möchte, nicht bedenkend, daß in unserer Schrift kein Gedanke an einen leidenden Messias ist, wozu noch kommt, daß der Lateiner und Syrer, welche den Terminus „Sohn Gottes" am entschiedensten vertreten, überhaupt am wenigsten christianisiren.

b) Der Syrer sagt Kap. 13, 3: Et vidi, et ecce ipse ventus accendere faciebat de corde maris tanquam similitudinem hominis; et vidi, et ecce volabat ipse ille homo cum nubibus coeli. Hieraus ergibt sich nicht nur, daß das cum millibus coeli der Vulgata bloßer Schreibfehler ist, wie man bereits aus den anderen Documenten wußte, sondern auch, daß statt des verbum neutrum exsurgentem ein Activ zu setzen ist, also nicht der Messias als Wind (πνεῦμα) erscheint, wie Volkmar will, sondern der Wind denselben instar hominis aus der Meerestiefe heraufsteigen läßt.

vermuthen, weil er wie im Daniel mit den Wolken des Himmels kommen soll. Allein Pseudoesra bewegt sich in dieser Vision überhaupt in manchen symbolischen Ueberschwenglichkeiten, welche er in der Auslegung selber ermäßigt, und es scheint gerathen, die eschatologische Darstellung nicht immer ganz wörtlich zu fassen. Was aber die Hauptsache ist, so bezeichnet er ihn in dieser Vision und ihrer Auslegung sonst ausdrücklich als Menschen Kap. 13, 3. 12. 25 und, was noch bedeutsamer ist, er läßt ihn nicht wie Daniel im Himmel erscheinen und von dorther kommen, sondern er sieht ihn etwa wie die vier irdischen Weltmächte des Daniel, Dan. 7, 2. 3, aus dem vom Winde aufgeregten untersten Meere, Kap. 13, 2. 25. 53 ff., aufsteigen, wodurch zugleich die Verborgenheit desselben bis zum Tage seiner Offenbarung angezeigt[a]) werden soll. Es hat Volkmar a. a. O., S. 295 gegen Hilgenfeld darin Recht, daß der Messias unseres Buchs kein schlechthin überirdisches Wesen ist und daß er ihn nach der wahrscheinlich ursprünglichen Lesart Kap. 12, 32 e semine David, wie auch der Syrer und Armenier hat, aus dem Geschlechte Davids stammen läßt. Daß er als Davidssohn gedacht ist, sieht man ja auch aus seinen aus Ps. 2 und 1 Mos. 49 entlehnten Namen Sohn Gottes, Messias und Löwe aus Juda, sowie seine menschliche Abstammung auch aus seiner Bezeichnung als Nachkomme Jakobs Kap. 6, 9. 10 (vgl. S. 278) hervorgeht. Daß das jüdische Volk und namentlich auch die gewöhnlichen Pharisäer um die Zeit Jesu einen Davidssohn erwarteten, wissen wir aus Matth. 22, 41. 42. Wir haben endlich gesehen, daß Pseudoesra ganz anders als die republikanischen Anhänger Juda's des Galiläers das davidische Geschlecht hoch hält und sich mystisch auch als den Davididen Schealtiel bezeichnet hat. Aber die eigene Ansicht Volkmars ist ebensowenig gegründet, daß Gott diesen Davidssohn ganz wie den Mose, Elias und Henoch in das „überirdische Paradies“ entrückt habe. Die letztern werden ja zum Lohn für ein ganzes in Frömmigkeit auf Erden

---

b) Vgl. den Targum des Jonathan zu Micha Kap. 4, 8, Justin. dial. c. Tryph. § 9 und andere Stellen bei Gfrörer, Jahrh. des Heils II, S. 223 ff.

verbrachtes Leben ohne Durchgang durch den Tod in das Paradies entrückt, wovon rücksichtlich des bis zu seinem öffentlichen Auftritt verborgenen Davidssohns, welche Vorstellung wir übrigens für jene Zeit bereits nachgewiesen haben, nicht das Mindeste verlautet. Wenn es auch an der einen Stelle Kap. 7, 28 heißt, daß sich der Sohn Gottes, der Gesalbte, mit denen, welche mit ihm sind (cum his, qui cum eo sunt), offenbaren werde und unter diesen wahrscheinlich die genannten von der Erde geschiedenen Männer Henoch, Elias u. s. w. zu verstehen sind, so wird damit doch nur gesagt, daß dann, wenn er aus seiner Verborgenheit hervortritt, jene in seiner Begleitung geschaut werden, nicht aber, daß er wie jene vom Himmel herab sich offenbart. An der einen Stelle aber, wo er wie bei Daniel mit den Wolken kommt, steigt er aus der Tiefe des Meeres auf und, ohne daß ihn jene begleiten. Augenscheinlich haben wir hier die Umdeutung des überirdischen, himmlischen Messias bei Daniel in einen wenn auch immerhin wunderbaren, irdischen und sterblichen Messias, wie ihn Pseudoesra bedarf, welcher sich von ihm und seines Gleichen nicht wesenhaft unterscheidet und die menschliche Natur nicht wesenhaft bereichert. Er, welcher von Gott gesandt ist, das fromme Israel aus der Hand der Gottlosen und Heiden zu erretten und in seinem Lande zu beseligen, thut wie die Propheten auch Wunder, wie denn entsprechend ihrer Schöpfungsperiode nach Kap. 6, 6; 9, 5. 6 auch die Endzeit der Welt ganz besonders eine Zeit der Wunder Gottes ist. Ein solches Wunder Gottes ist es auch, wenn der Messias des Pseudoesra in der Vision aus der Tiefe des Meeres aufsteigend mit den Wolken des Himmels kommt. Es beweist das aber so wenig seine übermenschliche Natur, wie das bei den einzelnen Israeliten der Fall ist, wenn diese alle nach der fast ein Jahrhundert älteren assumtio Mosis c. 10 (ed. Hilgenfeld) in der Endzeit oberhalb[a]) Roms am Sternenhimmel schweben und von der Höhe die überwundenen Feinde auf der Erde sehend Gott Dank sagen. Der Messias ragt auch nicht etwa vor den

---

a) Vgl. meine Abhandl. Jahrb. für deutsche Theol. a. a. O., S. 635.

Anderen hervor als der allgemeine Richter im Endgericht, sondern dieses wird nach Kap. 7, 33 von Gott selber gehalten.

Beachtungswerth ist noch, wie Pseudoesra die Grenzen dieses und des künftigen Aeon feststellt, über welche bei den Juden[a]) bekanntlich gestritten wird. Er gehört zu denjenigen, welche, wie auch die christlichen Schriften, der Brief des Barnabas Kap. 16 und die Offenbarung des Johannes, die Tage des Messias der andern Welt, welche erst unvergänglich ist, vorhergehen lassen. Auf die 400 siegreichen und seligen Tage des Messias folgen Kap. 7, 28 ff. der Tod aller noch lebenden Menschen mit Einschluß des Messias, der Untergang der bisherigen vergänglichen Welt, die Todtenauferweckung und das allgemeine Gericht mit der Entstehung der neuen unvergänglichen Welt. Ausdrücklich heißt es Kap. 7, 12: Der Tag des Gerichts wird das Ende dieser Welt und der Anfang der zukünftigen Welt sein, in welcher die Sterblichkeit aufhören und die Unsterblichkeit sich erheben wird. Im Widerspruch hiermit drückt er Kap. 6, 9. 10 (vgl. S. 278) auch die andere Vorstellung aus, daß die Tage des Messias der Anfang der neuen Zeit seien. Von ähnlichen Widersprüchen in den Schriften der Juden mit sich selber bringt Gfrörer a. a. O. allerdings Beispiele bei; in unserm Buche aber, dessen Verfasser sonst klarere Begriffe hat, ist derselbe als eine momentane Concession an eine auch sonst vorkommende Betrachtungsweise anzusehen, nur um die mystische Deutung des Schriftworts von der Ferse Esau's (der Herodier) und der sie fassenden Hand Jakobs (des Messias) vortragen zu können. In gewissem Sinne schien die messianische Zeit am Schlusse der alten Welt ja auch die neue unvergängliche Welt vorzubereiten und durch die Abnahme des Bösen und die geringere Vergänglichkeit der irdischen Kräfte dem unvergänglichen, ewigen Aeon sich zu nähern. Wenn die Juden nicht mehr unterschieden zwischen der Seligkeit in den Tagen des Messias und einer darauf folgenden Seligkeit in einer neuen, unvergänglichen Welt, erhielten sie die Tage des Messias lediglich als den Anfang der

a) Vgl. Gfrörer, Jahrh. des Heils II, S. 212 ff., und Oehler im Art. „Messias" in Herzogs Realencyklop., Bd. IX, S. 434 ff.

zukünftigen Welt. Die von Ceriani a. a. O. kürzlich aus dem Syrischen übersetzte Apokalypse des Baruch, welche sonst mit unserer Schrift in ihrer Eschatologie wesentlich übereinstimmt, hat Kap. 74 die vermittelnde Ansicht, daß die Tage des Messias das Ende der vergänglichen und der Anfang der unvergänglichen Weltzeit seien; deshalb würden die (Kap. 73) geschilderten Seligkeiten in ihr statthaben, deshalb sei sie weit vom Uebel und nahe dem, was nicht sterbe. Auch der Messias, nachdem er alle Völker, welche Israel beherrschten oder ihm benachbart sind, vernichtet und die übrigen begnadigt hat, obwol er dann in Frieden ewiglich (in aeternum) auf dem Throne seiner Herrschaft sitzen soll (Apok. Baruch, Kap. 73), ist diesem Geschicke, wie Alles, was vergänglich ist, nicht entnommen (vgl. auch Kap. 86). Das „ewiglich“ bezeichnet, wie auch לעולם öfter im Hebräischen, eine nicht näher bezeichnete lange Zeit, deren Ende man nicht absieht; aber das sehen wir deutlich, daß innerhalb jener glücklichen Endperiode nicht etwa noch andere Könige ihm folgen sollen, wie das von einzelnen Juden, z. B. Maimonides, behauptet wird.

Der Inhalt unserer Esra-Apokalypse bietet manche interessanten Seiten namentlich in eschatologischer und christologischer Beziehung. Die eschatologische Christologie des im Großen und Ganzen rechtgläubigen Judentums ist in dem ersten christlichen Jahrhundert kaum irgendwo so ausführlich, zusammenhängend und übersichtlich dargelegt. Was die Stellung des Verfassers zur alttestamentlichen Schrift betrifft, so sehen wir ihn überall auf ihre christologischen Stellen zurückgehen. Er berücksichtigt indeß nur solche Seiten des alttestamentlichen Messiasbildes, welche ihm persönlich und den weitern Kreisen des damaligen jüdischen Volks, so weit es dem Gesetze Gottes treu war, zusagten, und schreitet mehr oder weniger unbewußt, wie bei der danielischen Weißagung, geradezu zu einer Umdeutung derselben in dem gewünschten Sinne fort. Die jüdischen Messiasbilder jener Zeit haben, wie wir durch die sorgfältigere Untersuchung der uns immer reichlicher fließenden Quellenschriften erkennen, überhaupt etwas Schwankendes und Fließendes und sind verschieden je nach dem Geist der verschiedenen religiösen Parteien. Aber auch in unserer Esra-Apokalypse herrscht

das Bild des particularistischen, theokratischen Retters, nicht das des Sünderheilands, und es begreift sich, daß Christus weder für seine Person noch für sein Werk zunächst an die jüdische Schriftgelehrsamkeit seiner Tage anknüpfen konnte.

3.

Das Christentum und die moderne Cultur*).

Wie jede Zeit gewisse Formeln hervorbringt, durch die sie ihre lebendigsten Bestrebungen auf den betreffenden Gebieten verdichtend ausdrückt, so ist in unsern Tagen eine Formel hervorgetreten, die einen Gegensatz zwischen dem alten Glauben und der modernen Cultur behauptet. Da nun, wenn Viele zugleich rufen, die Kraft des Rufes zwar wächst, die Klarheit aber abnimmt, so empfiehlt es sich, auch in diesen Blättern diese Formel ein wenig genauer zu untersuchen.

Dem Kenner der Geschichte entgeht es nicht, daß die genannte Differenzformel ihre sehr alten Vorläufer hat. Die alte Kirche wurde mehr durch gebildete Nichtchristen in ähnlicher Weise zur Rechenschaft gezogen, im Mittelalter trugen sich christliche Naturfreunde und pantheistische Männer mit gleichartigen Behauptungen, in der neuern Zeit nahmen die Bestrebungen der „Aufklärung" neben mehr radikaler Färbung doch auch manchmal die bescheidenere

a) Wir veröffentlichen diese Abhandlung über ein für das gegenwärtige Entwickelungsstadium des kirchlichen Lebens besonders wichtiges Thema in der Hoffnung, daß dieselbe andere unserer geehrten Mitarbeiter veranlassen werde, denselben Gegenstand noch von anderen Gesichtspunkten aus zu beleuchten. Die Red.

Richtung, das Christentum so zu reinigen, daß es mit der Wissenschaft des 18. Jahrhunderts in Harmonie treten könnte. Da nun die „Aufklärung“ seltsamer Weise heutiges Tages weniger begriffen als kurzer Hand gescholten wird, so wird es angemessen sein, zu erwähnen, daß, wenn die Aufklärungsformel als Vorläuferin der neuesten Formel angesehen werden muß, damit weder ein Tadel ausgesprochen sein soll, noch auch der Unterschied verkannt wird, der zwischen den beiden Fassungen des alten Gegensatzes besteht.

Ausfallen muß natürlich aus unserer Untersuchung diejenige moderne Cultur, welche sich die Zusammenstellung mit dem Christentum verbittet, selbst den Gegensatz dadurch lösend, daß sie das Christentum als nicht vorhanden ansieht. Wenn man auch die wenigen Vertreter dieses Irrtums darauf aufmerksam machen kann, daß selbst ihr freudenloser bittrer Gemüthszustand, ihr Conflict mit ihrer eigenen Vergangenheit Zeugnis für das Dasein des „überwundenen“ Christentums ablegt, so müssen wir doch von ihnen hier absehen, wo es sich nur um theoretische Gesichtspunkte handelt. Irgend eine, wenn auch verschieden gefärbte Anerkennung des Christentums muß derjenigen modernen Cultur noch übrig geblieben sein, die unsere Aufmerksamkeit beschäftigen soll. Es zeigt sich nämlich schon hier deutlich, daß wir die „Vermittlungstheologie“ nicht los werden, gegen die die Wortführer der modernen Theologie so oft Klage erheben. Wenn sie das auch angeblich gegen die historisch so genannte Schule von Theologen thun, der die übliche Phrase von „Halbheit“ wie oft! entgegengeworfen wird, so mag ihnen dabei manche Entschuldigung zur Seite stehen; aber es ist ohne Zweifel, daß in wenigen Jahren ihnen derselbe Vorwurf ganz allgemein von der mehr radikalen Seite (Biedermann 2c.) gemacht werden wird, namentlich wenn sie mit der rühmlichen Offenheit, wie es Dr. Schenkel thut, bekennen, daß das Mystische in der Religion von ihnen nicht ganz entbehrt werden könne (Allg. kirchl. Zeitschrift 1869, II. Heft).

Der Streit zwischen dem Christentum und der Cultur bewegt in unsern Tagen die Gemüther oft mit einer Heftigkeit, bringt eine so bedauerliche Gattung der Polemik an's Licht, daß man daraus zwar den sprechendsten Beweis entnehmen muß, es

handle sich um eine hoch angeschlagene Sache, aber doch auch ebenso gewiß folgern kann, daß ein Misverständnis dabei obwalte. Wir werden uns zunächst sagen müssen, die Streitenden verriethen die Meinung, als liege an ihnen und ihrem Siege das Heil; eine kräftige Broschüre, ein Conferenzvortrag, eine Erklärung in den Zeitungen, um auch diese Modekrankheit der „Zeugnisse für den Herrn" zu erwähnen, würde die Sache abthun und die Zeitgenossen, wie die künftigen Generationen nicht bloß über die Ansichten der verdienstvollen Männer, sondern auch über die alte Streitfrage definitiv aufklären. Wer sich besinnt, wie wenig der Gang großer gegensätzlicher Richtungen von ephemeren Literaturerzeugnissen bestimmt wird, wer den religiösen allgemeinen Glauben bekennt, die Welt werde nicht durch diesen oder jenen Minister, General und Journalisten regiert, sondern von Gott, der unsern Eifer oft anders ansieht als wir, der wird zwar seine gewissenhafte Ueberzeugung nicht verleugnen, indeß ich glaube, den Accent der Leidenschaft wird er seinen Worten nicht wohl geben können. Aber so viel ich sehe, ist das schlimmste Misverständnis noch ein ganz anderes.

Wenn zwei Batterien einander gegenüberstehen, deren Kugeln zwar zischend aufeinander losfahren, aber zu niedrig schießen, nur einige Pallisaden vor der Batterie zerstören und dabei vielen Staub aufregen, so sieht das für den Laien zwar recht gefährlich aus, aber es ist doch keine Lebensfrage. Sollte sich vielleicht zeigen lassen, daß die lebhaften Angriffe, die die moderne Cultur auf das Christentum macht, ebenso wie die ähnlichen früheren Stürme, die Position des zähen Gegners nicht erreichen und nur die Außenwerke, die ein wenig Unterrichteter für die Sache selbst halten mag, zu zerstören im Stande sind? Es scheint uns wenigstens so, und ist das der Fall, so ist die Leidenschaft des Streits erst recht nicht zu erklären, wenn man nicht noch jetzt mit Schleiermacher annehmen will, daß Viele mit den „Umhüllungen gaukeln, die sich die Religion lächelnd gefallen läßt", eine Annahme, die wir nach den Regeln der Billigkeit von vornherein nicht machen dürfen. Das Paradoxe, das in unserer Meinung liegt, ist gewiß zu grell, um sofort eine Beweisführung zuzulassen. Auch werden wir später zugeben müssen, daß die Bedürfnisse der Kirche wirklich nicht ganz

mit der Unabhängigkeit der Religion von der Cultur befriedigt werden und daß dort auf dem praktischen Gebiet wol ein gewisses Zerstörungssystem von der modernen Richtung in's Werk gesetzt werden kann. Aber im Wesen der Sache ist wohl zu erkennen, daß die christliche Frömmigkeit und der Culturfortschritt sich nicht bekämpfen, weil sie nicht auf derselben Operationsbasis stehen. Wir verzichten bei der Erörterung dieser allgemeinen Wahrheit auf die Hülfe, die Schleiermachers Vorgang uns bieten könnte. Nicht bloß weil dieser Mann, so groß, daß er noch immer keine geltende Werthschätzung gefunden hat, in dem engen Raum dieser Arbeit keinen genügenden Platz fände, sondern auch, weil die philosophische Methode, die er anwendet und die seine Ansichten zwar nicht erzeugt, aber sie doch nachträglich gestützt hat, gegenwärtig nicht mehr brauchbar ist, oder wenigstens von der großen Mehrzahl derer, die an der heutigen Bildung theilnehmen, nicht mehr gewürdigt werden kann[a]). Aber jedermann weiß, daß es die Absicht Schleiermachers wenigstens war, die Religion und speciell das Christentum auf Grundlagen zu stellen, die eine Collision des religiösen Glaubens mit der sonstigen Wissenschaft ausschlössen. An diese Absicht schließen wir uns an.

Diese Absicht aber geht auf ein allgemeineres Gebiet zurück und kann nicht recht verstanden, viel weniger anerkannt werden, wenn man dieses allgemeine Gebiet nicht mit in Betracht zieht. Es ist nämlich überhaupt die Tendenz unserer jetzigen geistigen Arbeit, zweierlei zugleich zu zeigen, daß die Wirklichkeit, die uns umgibt

---

a) Rothe hat öfters den Ausdruck, unser „Begriffsalphabet" sei ein anderes geworden, als z. B. das reformatorische war. Er meint die geläufigeren Begriffe, die gleichsam der populäre Niederschlag der Philosophie sind. Aber wenn die Philosophie selbst in Betracht kommt, so ist auch Rothe's Begriffsalphabet jetzt nicht mehr zu gebrauchen, noch weniger als das Schleiermacher'sche und ebensowenig als das der übrigen Schüler und Fortbildner der Hegel-Schelling'schen philosophischen Theologie. Die moderne Cultur geht auch in dieser Beziehung unaufhaltsam weiter. Damit ist gegen die trefflichen Männer nichts gesagt, die eben angedeutet sind. Wie viel Schönes haben Rothe, Jul. Müller, Dorner, Liebner geschrieben! Gegen den Segen, den sie dadurch gestiftet, kommt ihre Philosophie nicht auf.

und in sich befaßt, ausnahmslos wenn auch in verschiedener Art von festen Regeln und Bedingungen des Geschehens durchzogen ist, also einen Mechanismus darstellt, daß aber dieses feste Netz, das Körperliches und Geistiges, Mechanisches und Organisches umspannt, keineswegs alle unsere Interessen umspannt, daß vielmehr die Welt der Werthe darüber hinausreicht und unsere Gemüthsbedürfnisse darum eine eigene Sphäre und zwar eine solche ausmachen, daß jener universelle Mechanismus dagegen an Bedeutung verschwindet. Seitdem diese Tendenz, die schon lange in irgend einer Weise die großen Denker zur Besonnenheit angeleitet hat, sogar in der Logik von einem neuern sachkundigen Forscher anerkannt worden ist[a]), brauchen wir in denjenigen Gebieten, welche wie die Geschichte, die Religion, die Kunst, unser ganzes Dasein viel entschiedener als die Logik ergreifen, um so weniger Anstand zu nehmen, die beiden Welten der gesetzlichen Wechselwirkung und der Werthe reinlich zu sondern und jeder von beiden das zuzugestehen, was ihr gebührt. Gelingt uns diese Sonderung in ihrer Anwendung auf unser geistiges Leben, so ist die in der Ueberschrift enthaltene Frage gelöst.

Als ein vorläufiges Beispiel der Anwendung dieses Gegensatzes sei an eine gar zu viel besprochene Berliner Begebenheit erinnert, die sich an die Namen Lisco und Knak geheftet hat. Man kam im April 1868 auf einen Bericht Lisco's zurück, der unter Anderm sagte: „Die Naturwissenschaften haben das Weltbild der biblischen Schriftsteller durch ein anderes ersetzt, in welchem für das die Weltgesetze durchbrechende Wunder keine Stelle blieb, die Geisteswissenschaften haben mit einer alle Demut der Theologie weit übertreffenden Bescheidung die Unzulänglichkeit des menschlichen Erkennens zur adäquaten Erfassung des Ewigen und Unendendlichen zum Bewußtsein gebracht, ... sie haben jedem Fana-

a) Ueberweg, Logik, S. 289: „Auch auf die Syllogistik läßt sich mit vollem Rechte jener Ausspruch von Lotze anwenden, worin der Grundgedanke seines Mikrokosmus liegt: nirgends ist der Mechanismus das Wesen der Sache, aber nirgends gibt sich das Wesen eine andere Form des endlichen Daseins, als durch ihn.

tismus die Wurzel abgegraben, Kritik und Geschichte haben die religiöse Entwicklung der Menschheit, die biblischen Thatsachen, die Bedeutung der religiösen Begabung des Einzelnen in einem neuen Lichte schauen gelehrt, das deutsche Volk erwartet mit heiterm Muthe den Riesen, der diesen Strom der Wissenschaften umzukehren nöthigen wird.“ Ich entnehme dieses Fragment den Zeitschriften[a]), indem mir der ganze Bericht nicht vorliegt. Falls nun in diesem Bericht nicht anderswo die Ergänzung zu dem ausgezogenen Fragment enthalten ist, verdient er den Vorwurf der Einseitigkeit. Nämlich er stellt nur die naturgesetzliche unabweisliche Bedingtheit der Welt fest, die wir fern sind zu bestreiten und von der im Folgenden noch zu reden sein wird, aber er übersieht, wie wenig dadurch für die Religion gesagt wird. Ich wiederhole darum, was ich an einem andern Orte zur Ergänzung ausgeführt habe: „Da aller Streit des Friedens wegen geführt wird, so ist wol gut, sich zunächst zu sagen, daß die höchsten Interessen des Menschenlebens von der erwähnten Verschiedenheit des ‚Weltbildes‘ nicht berührt werden. Gewiß ist es ein großer Unterschied, ob ich mir den Himmel wie ein festes, mäßig hohes Gewölbe denke, das mit allen seinen kleinen und großen Lichtern nur da ist, den Bewohnern der festliegenden großen Erde zu dienen, in deren Tiefe die Hölle ist, oder ob sich der Himmel auflöst in die endlose Ausdehnung, in der zahllose Weltkugeln sich nach festem Maß bewegen, unter ihnen in verschwindender Kleinheit die Erde, deren Inneres nur dem Geologen einige Andeutungen gibt von den Jahrtausenden der Urwelt. Aber wie oft denken wir wol im Laufe des Jahres an diese astronomischen Verhältnisse? Hängt von ihnen irgend ein Glück unseres Geistes ab? Und gewiß ist es thöricht, sich dagegen zu sträuben, daß alles nach festen mechanischen Gesetzen geordnet ist, von der Schwere des Steins bis zu den Gesetzen des Behaltens und Vergessens in der Seele. Auf die Beständigkeit dieser Ordnung verlassen wir uns alle, in allem was wir thun, auch die, welche von einem Gotte reden, der Wunder thut. Schämen wir uns nur nicht, den allverbreiteten körperlichen und geistigen

---

a) Allgem. kirchl. Zeitschrift 1868, VIII. Heft, S. 468.

Mechanismus zuzugeben, aber täuschen wir uns auch nicht über seinen Werth und seine Bedeutung. Fragen ganz anderer Art sind es, die unsere tiefste Theilnahme erregen. Erinnern wir uns der Stunden, in denen wir uns glücklich oder unglücklich fühlten, so werden wir sehr selten als den Gegenstand dieser Stimmungen etwas aus dem Kreise des natürlichen Wissens auffinden, nicht einmal die Freude an der Natur ist von einer Kenntnis der Naturgesetze abhängig, und das ist doch die unbedeutendste Quelle unserer Freude. Das menschliche Gemüthsleben ist der einzige Inhalt, der für den Menschen von tiefgreifendem Werthe ist. — Wer vor dem Grabe eines Kindes steht, wer weiß, daß ein unheilbares Uebel ihn verfolgt, wer einer öffentlichen Schande verfallen ist, was ist dem eine Vorlesung über die Verdienste von Kopernikus und Newton werth? Aber wenn Jemand zu ihm sagte und ihm in's Herz einprägte, daß es über der sinnlichen Welt eine unsichtbare gibt, die die Abgeschiedenen nicht von uns zu trennen braucht, in der wir vielmehr alle einst zu höherem Glück uns sammeln werden, wenn er ihm deutlich machte, daß es mit zu der Ordnung der Dinge gehöre, wenn das schlechte Thun mit Uebel und Schande gelohnt werde und daß selbst darin eine rettende Erziehung verborgen sei, kurz wenn er diese Gemüthswahrheiten, die in keinem Lehrbuch der Naturwissenschaft stehen können, solchen Menschen zu eigen machen könnte, so hätte er ihnen einen wirklichen Dienst gethan." (11. Juli 1868.)

Es wird hiermit vorläufig deutlich sein, wie jene Entgegensetzung zu verstehen ist. Und so können wir zu dem Zugeständnis übergehen, daß es keineswegs ein Triumph des Menschen ist, eine solche dualistische Auffassung des Lebens, wie wir sie als vorhanden erkannt haben und als nothwendig erkennen werden, stehen zu lassen. Im Gegentheil gehört es mit zu unserer menschlichen Kurzsichtigkeit, daß wir nicht aus der Welt des Guten die Wirklichkeit der Welt und die Wahrheit und Gesetzlichkeit die in derselben waltet, ableiten können, oder religiös ausgedrückt, daß wir nicht in dem Gedanken des guten und heiligen Gottes die Ursache finden können, warum er diese Welt gerade so geschaffen habe. Wir sind gezwungen, eine solche Ursache in Gott anzunehmen, und

ein höherer Geist könnte vielleicht diese Einheit schauen. Wir aber sind allgemein nicht in der Lage. Und es ist die Pflicht von uns allen, Ahnungen darüber, die sich den edeln Geistern aller Zeiten aufgedrängt haben, als das zu betrachten, was sie sind. Es gab einst eine Philosophie, die eine solche Bescheidenheit verachtend den absoluten Geist in seinen sämtlichen Offenbarungen zu belauschen unternahm. Sie hat ihre letzten zähesten Anhänger unter den Theologen gehabt, die die heilige Schrift in die leere Stelle der philosophischen Anmaßung zu setzen wagten. Aber jetzt ist's aus mit diesem vielverheißenden System. Die moderne Cultur ist in diesem Stück zur Bescheidenheit gezwungen. In einer fast niederschlagenden Weise lehnen unsere besten Männer es ab, die vielen Räthsel des Daseins, über die man früher auf dem Reinen zu sein glaubte, wissenschaftlich zu lösen. Es ist so thöricht, wie unwahr, von dem Hochmuth der heutigen Wissenschaft zu sprechen. Im Gegentheil, es sind gerade die unwissenden Männer des heutigen Tages, die zu den vorhandenen 275 Erklärungen einer unerklärlichen Stelle noch die 276ste ebenso trostlose hinzufügen. Die Wissenschaft aber sucht die Grenze des Erkennbaren deutlich festzustellen und erspart sich überfliegende Versuche auf Gebieten, die jenseit jener Grenze liegen. Aber was so die Forschung trennt, das trennt darum nicht die Person des Forschers, in ihr vereinigen sich in lebendiger Weise die verschiedenen Interessen der Seele, und wie schon die Intelligenz desselben Menschen in dem einen Theile des Wissens selbständig und schöpferisch arbeitet, in manchen anderen Theilen nur theilnimmt an den Forschungen Anderer, so liegt neben der intelligenten Thätigkeit in jeder menschlichen Seele eine Fülle von Interessen des Gemüthslebens, die eben durch die Persönlichkeit des Menschen zu einer psychologischen Einheit irgendwie zusammentreten. Und eben dieses Zusammensein der verschiedenen Elemente hat, weil es sich um den Geist des Menschen handelt, eine geschichtliche Entwicklung durchzumachen, auf die es sich lohnt einen Blick zu werfen.

Wie schwer gelingt es dem noch kindlichen Geiste, sich selbst den wahrgenommenen Dingen gegenüber zu stellen, wie viel länger noch dauert es, bis er sein eigenes geistiges Thun prüft, nach der

Wahrheit seines Denkens fragt. Die Dinge selbst, wie sie sind, glauben wir zu erfassen. Nicht bloß, daß unser Auge uns täuscht, bleibt uns in diesem naiven Zustande verborgen, auch die Deutungen, welche wir unsern sinnlichen Empfindungen geben, die Apperceptionen, durch welche wir die Wahrnehmungen an ihren begrifflichen Ort stellen, sind uns unmittelbar gewiß. Der Indianer, der seinem Feinde den Dolch in die Brust stößt, glaubt mit seinem Gefühl in der Spitze zu sein, die sich einbohrt; der Urmensch sah, wie am Himmel die Selene den Helios verfolgte; ihm blühte am Himmel der Narkissos mit seinen hundert Dolden, den Persephone brach; ihm blühten dort wirklich die Blumen, welche die Sonnenrosse weideten. Schwanenjungfrauen und himmlische Schlangen sah sein Auge, und es wäre ihm so wunderlich vorgekommen, wenn man ihn kritisch belehrt hätte, daß das nur kindische Apperceptionen seien, als es dem Kinde vorkam, das der Vater belehrte, dort seien nicht Erlkönigs Töchter, sondern alte graue Weiden und Nebelstreifen. Diese mythologische Stufe der Cultur ist nicht etwa zu Ende, wenn der Mensch etwas von Naturgesetzen zu ahnen beginnt. Wie vieles ist in der Seele, ohne aufeinander eine Einwirkung zu üben! Wie oft beobachten wir es noch jetzt in den wenig gebildeten Kreisen, daß in gewissen Partieen ihres Denkens der Causalitätsbegriff schon die Vorstellungen ordnet, während in andern Partieen noch der ungeregelte Zufall und Aberglaube unangefochten dasteht, gerade wie bei uns allen das Sittliche gewisse Partieen unseres Wollens schon hell erleuchtet, während andere Partieen noch im Dunkel liegen und mehr von unsern Lieblingsneigungen als von der ethischen Pflicht beherrscht werden. Aber es ist wahr, die fortschreitende Cultur wirkt der Isolirung unserer vielen Vorstellungen entgegen. Wie sie im Volksleben die einzelnen durcheinanderwirft, dadurch Spannungen und Reibungen erzeugt und ausgleicht, wie sie durch Steigerung der Lectüre, des Verkehrs, Mischung der Stände Spaltungen hervortreibt und aufhebt, so treten auch und zum Theil in Folge davon in jedem Einzelnen nach und nach die disparaten Vorstellungen mit einander in Conflict. Es will nicht mehr gehen, daß man bei dem Trajan, sofern er die Christen verfolgt, den einen Maßstab anlegt, und sofern er

der liebenswürdige römische Kaiser ist, einen ganz andern; es will nicht mehr gehen, daß man einmal bei der Geschichte der Phönicier pragmatisch verfährt und die Gesetze geschichtlicher Entwicklung beachtet, und ein anderesmal bei der Geschichte der Juden diesen ganzen Gesichtspunkt verwirft und nach völlig verschiedenen Maßstäben urtheilt; es will nicht mehr gehen, daß man einmal in der Natur einen gesetzlichen Zusammenhang festhält und ein anderes Mal in derselben Natur denselben Zusammenhang durch Wunder stören läßt. Kurz, es entsteht die Skepsis der modernen Cultur, ein Proceß, so unaufhaltsam, wie irgend ein Proceß des Geistes. Aber freilich, er geht langsam vor sich. Es rühmte sich zwar in der französischen Revolution eines Abends ein Atheist, er sei nach der Hauptwache gegangen und habe 400 Soldaten zu Philosophen gemacht, was soviel heißen sollte, als er habe ihre überlieferten Meinungen in skeptische Gährung gebracht, aber gewiß war bei 9/10 der so kurzer Hand entstandenen Philosophen der Same auf harten Weg gefallen, und wahrscheinlich huldigen selbst ihre Nachkommen noch jetzt dem Marien- und Heiligendienst. Sehr langsam ist der culturgeschichtliche Fortschritt. Einzelne hervorragende Männer wie Spinoza werfen einen hellen Schein in die Ferne, einzelne Perioden sind fruchtbar an zusammenwirkenden Trägern neuer Gedanken, aber erst seit 50—60 Jahren, seitdem so vieles anders geworden, seitdem ganze Stände zu socialer Bedeutung gelangt sind durch Aufhebung der Unfreiheit, Theilnahme am allgemeinen Kriegsdienst, Verbesserung der Schulen, seitdem die Einzelnen und die Völker ihre Berührungen vervielfacht haben, ist ein schnellerer Pulsschlag in die Verbreitung der Skepsis gekommen. Es entsteht allmählich eine Gewohnheit, Fragen an die Dinge und Meinungen zu richten, Sitten, gläubige Vorstellungen, Gebote um ihre ratio zu fragen. Viele Kreise, besonders auf dem Lande, bleiben zwar, wie es leicht begreiflich ist, auch weiterhin dem naiven Leben der guten alten Zeit treu, aber die Zeit läßt sich mit Bestimmtheit voraussehen, daß die irgendwie bewußten und gebildeten Stände von den Elementen der höheren Cultur erfaßt werden. Die Einen sagen dies mit Befriedigung, die Andern mit Schmerz, aber Niemand denkt sich die Zukunft anders. Denn sie ge-

hört wirklich der „modernen Cultur“, so weit sie in die Cultur eintritt.

Wenn man nun die Vertreter dieser Cultur um eine kurze Summe ihrer Meinungen befragt, so sagen sie gewöhnlich: a) es handle sich nicht um eine kleinere oder größere Reihe von Kenntnissen in der Natur oder der Geschichte oder in der Philosophie, sondern um Principien, um intellectuelle Gewohnheiten, um methodische Grundsätze, durch welche man allmählich schon das Einzelne überwältigen werde; b) es sei darum auch das vergleichende Verfahren, Induction und Analogie, der Haupthebel aller modernen Cultur; c) es sei dabei wichtig, das Factum in Natur- und Geistesprocessen von der Theorie über das Factum zu sondern, ebenso im Auge zu behalten, daß diese Theorie nicht aus der Sphäre der uns zugänglichen Welt heraustreten dürfe; d) finde sich in dem Geiste eine Nöthigung, außer dieser Welt eine andere übersinnliche anzunehmen, so sei zu fordern, daß diese neue Weltanschauung, die religiöse, zu der profanen nur in dem Verhältnisse einer Ergänzung, nicht eines Widerspruchs stehe, denn die profanen Gesetze würden ohne Zweifel fortfahren gültig zu sein, und noch immer seien die Versuche, ihnen ihre Geltung zu bestreiten, mit Erfolglosigkeit bestraft worden.

Das sind so ziemlich die allgemeinen Gedanken der neuern Cultur. Es ist schwer, so lange sie sich in diesen Grenzen halten, ihnen etwas anzuhaben. Der Kampf knüpft sich aber desto heftiger an ihre specielle Anwendung auf die Natur und die Geschichte, besonders an das zweite Gebiet, die Geschichte; denn die dogmatische Ueberlieferung tritt der Naturbetrachtung der neuern Zeit fast nur aus solchen Gründen entgegen, die mit der Natur nichts, dagegen viel mit der historischen Entwicklung der Welt zu thun haben. Hauptpunkte sind dabei die Entstehung der Welt und die Wundertheorie. Ueber die Entstehung der Welt hat im strengen Sinn des Wortes die Wissenschaft nichts zu sagen, denn sie setzt überall die Wirklichkeit mit ihren Gesetzen als schon vorhanden voraus und beschränkt sich auf die genaue Angabe der Bedingungen, unter welchen gewisse Processe sich gleichmäßig wiederholen. Sie weiß nichts von einer Ewigkeit der Materie und kann gegen eine

Schöpfung aus nichts, d. h. aus dem Willen eines Geistes heraus, nichts einwenden. Ihre Bestrebungen gehen nur darauf, ein vorgebliches anderweitiges, kirchliches Wissen nicht als Wissen gelten zu lassen. Wird nun ein Anfang der Welt gesetzt, so erwachen wieder Fragen nach der Form des Anfangs und der weitern Entwicklung der Naturformen bis zu derjenigen Bestimmtheit hin, die das uns bekannte Gebiet der Menschengeschichte unverändert von Anfang an charakterisirt. Auch diese Fragen zeichnen sich keineswegs durch ihre Angemessenheit zu unsern naturwissenschaftlichen sichern Kenntnissen aus. Sie rufen Hypothesen hervor, die sich gegenseitig bekämpfen und von denen vielleicht nur Elemente späterhin zu einer Theorie der Urwelt verwendet werden. Mittlerweile sammelt die geologische Forschung die Thatsachen und versucht von Zeit zu Zeit immer wieder eine Reihe von Schlüssen aus ihnen zu ziehen, wie es scheint mit langsam wachsender Einstimmigkeit der Kenner. Wenn man dies Gebiet nun, die ganze Entwicklung bis zum Eintritt des gegenwärtigen Aeon, mit einem gewissen Misbehagen verläßt, so ist wenigstens dies deutlich, daß die junge, schwankende, geologische Wissenschaft keine Conflicte zu befürchten hat mit einem andern Wissen. Eine Zeitlang hat man geglaubt, sie könne mit der hebräischen Schöpfungsgeschichte in Streit gerathen, und es gibt eine ganze Bibliothek über das Verhältnis zwischen Genesis 1 u. 2 und der Geologie[a]). In der heutigen Zeit gibt es doch kaum noch einen Theologen, der an einen solchen Conflict ernstlich glaubt. Nicht bloß hat man schon genug damit zu thun, die beiden hebräischen Schöpfungsgeschichten miteinander auszugleichen, auch die erste und älteste der beiden will sich nicht in die geologische Wirklichkeit einfügen lassen. Immer bleiben Incongruenzen, auch wenn man in apologetischem Interesse der schönen Erzählung wahrhaft haarsträubende Gewalt anthut. Da hat man sich denn ziemlich allgemein entschlossen, dem Conflict dadurch aus

a) „Die mosaischen Schöpfungsberichte, die nur ein sonderbares Misverständnis für Naturgeschichte auszubeuten suchen kann, glänzen durch die Verachtung, die sie der kosmologischen Speculation beweisen." Lotze, Mikrok. III, 351.

dem Wege zu gehen, daß man der hebräischen Erzählung den naturhistorischen Charakter nimmt und sie als alte Literatur behandelt, wobei denn ihre Vorzüge vor ähnlichen alten (babylonischen 2c.) Ueberlieferungen deutlich werden. Dieser Ausweg ist freilich ein Sympton, das auf die Auflösung der Inspiration der heiligen Schrift hinweist, also auf einen Sieg der modernen Cultur, aber es geht nicht anders, überall richtet sich die Theorie nach dem Factischen, nicht umgekehrt, und die Lehre von der Inspiration ist eben eine Theorie, die immer so zu gestalten ist, daß sie mit den Thatsachen in Uebereinstimmung bleibt. Uebrigens knüpft sich an die specielle Schöpfungsgeschichte kein religiöses Interesse. Nur weil sie mit den werthvollsten biblischen Stoffen in einem Buche zusammensteht, hat sie einen so viel höheren Werth erlangt. Ebenso ist es mit dem besondern Stück der ersten Schöpfungsgeschichte, wonach bei der Schöpfung des Menschen ein neuer Ansatz gemacht und ein neuer Entschluß Gottes, sein eignes Bild zu wiederholen, erzählt wird. Dieser Zug, dem in der zweiten Schöpfungsgeschichte das Einblasen des Odems zu entsprechen scheint, will gewiß den Vorzug des Menschen vor aller andern Creatur schon aus seiner Entstehungsweise erklären. Es ist also eine Theorie über ein Factum und zeigt zugleich, daß die Concipienten der Schöpfungsgeschichten sich weit erheben über die Roheit der Naturmenschen, die zwischen sich und den Thieren keinen Rangunterschied kennen[a]). Aber diese Sache wird darum nicht anders. Niemand glaubt jetzt, um einen Vorzug eines Wesens vor einem andern zu sichern, müsse seine Gattung im Anfang der Dinge durch eine aparte, feierliche Schöpfungshandlung ausgezeichnet worden sein, für die es überdies an beobachtender Theilnahme auf Erden gefehlt hätte. Das Factum, daß wir „göttlichen Geschlechts" sind, wird durch keine Theorie

---

a) So wollen die Chyppeways von einem Hunde abstammen, die Koloschen vom Raben oder Wolf, die Manika von einer Hyäne, die Jacoon, Tibetaner von Affenarten, z. B. Chimpanse, Orang-Utang 2c. Als ein Missionar einem Damara-Häuptling sagte, seine Seele habe Unsterblichkeit, konnte er sich nur wundern, daß sein Hund und sein Ochse diese Unsterblichkeit nicht ebenso habe, wie er selbst.

bedingt. Ebenso ist es kein religiöses Interesse, mit dem wir von den langlebenden Urmenschen lesen, sondern nur ein psychologisches[a]). Niemand läßt sich jetzt gegen die natürlichen Thatsachen vorreden, daß in der uns tragenden körperlichen Organisation ehemals Aeonen lang die Möglichkeit gelegen habe, 900 Jahre alt zu werden, in welchem Buche wir immer diese Geschichten finden. Mit der größten Bestimmtheit erkennen die Naturforscher unserer Zeit, daß in dem ganzen Naturäon, von dem wir wissen, keine irgendwie nennenswerthe allgemeine Veränderung vorgekommen ist[b]). Sie kümmern sich daher auch nicht um theologische Ansichten, nach welchen die Menschen aus Gründen, die in sittlich-leiblichem Verfall gefunden werden, einen andern Bau der Zähne bekommen und sich darnach der Fleischnahrung zugewandt haben sollen.

Was sodann die Wunder anbetrifft, so kann über die Stellung der modernen Cultur zu ihnen in der hier gebotenen Kürze nicht genügend gesprochen worden. Das Wichtigste dürfte Folgendes sein. Wunder setzen überall einen deutlichen Unterschied des gesetzlichen regelmäßigen Naturlaufs von einzelnen Abweichungen von demselben voraus. Wo dieser Unterschied noch nicht zum Bewußtsein gekommen ist, oder wo er wieder aus dem Bewußtsein geschwunden ist, wie in der mittelalterlichen Christenheit, haben wunderbare Erzählungen nichts mit der Natur zu thun. Was aber das Wunder selbst nach seiner Möglichkeit angeht, so kann die Naturwissenschaft darüber nicht absprechen, wie Laien öfters meinen. So monoton sind die Processe der Natur nicht, daß sie mit dem Worte „regelmäßige Wiederkehr" hinreichend umschrieben würden.

---

a) Die Buddhisten haben nach ihrer phantastischen Erhebung der alten Zeiten noch ganz andere Lebensalter, in der ersten Zeit lebten die Wesen unberechenbar lange, in späteren „Kalpas" sind die Hauptzahlen der Lebensdauer 80,000 Jahre, 40,000, 20,000, 100, 10 Jahre. Den Buddha-Gelehrten ist es klar, daß wir jetzt in einem der abnehmenden Zeiträume leben, denn das Lebensalter des Menschen ist im Sinken von 100 auf 10 Jahre begriffen, natürlich in Folge der Sündhaftigkeit.

b) Darwins Meinungen in Betreff der Hausthiere bilden keine Ausnahme.

Die Unkundigen schreiben dem Worte „Gesetz“ oder dem Worte „Kraft“ öfters einen magischen Einfluß zu, in der Art von Göttern sehen sie dieselben alle Wirklichkeit beherrschen. Dabei ist die Unklarheit vorhanden, die es übersieht, daß wir eben zwei Dinge in der Natur vor uns haben, die Wirklichkeit und die in ihr waltende Gesetzlichkeit und daß diese nicht auf eins reducirt werden können. Nun wird jeder moderne Naturforscher sagen, so lange diese einmal gesetzte Wirklichkeit besteht, wird auch die in ihr vorhandene gesetzliche Ordnung bestehen bleiben, das ist der oberste Grundsatz jeder Induction, der gleich fest steht für die astronomische Regelmäßigkeit wie für ihre Störungen durch Aberration &c., für die Regelmäßigkeit der Tageszeit wie für die Unregelmäßigkeit des Wetters. Er wird also an eine Aufhebung eines Naturgesetzes, das immer ein allgemeines ist für eine ganze Sphäre des Wirklichen, nie glauben, mag die theologische Verlegenheit diese Aufhebung als supra naturam, oder praeter oder contra naturam bezeichnen. Aber das liegt auch nicht im Begriff des Wunders. Das Wunder ist nicht ein Allgemeines, sondern ein Einzelnes. Ein Einzelnes soll dem allgemeinen Naturlauf auf wunderbare Weise entzogen werden, aber gerade indem dieser allgemeine Hintergrund ungestört bleibt. Das führt nicht auf Abänderung der Gesetze, sondern auf die Abänderung eines Stückes der Wirklichkeit. Wird die Wirklichkeit auf irgend einem Punkte abgeändert, so folgt von selbst ein anderes gesetzliches Geschehen, worin sich das Wunder kundgibt. Zu dieser Abänderung des Begriffs, die freilich das Wunderbare nicht vermindert, sondern nur verlegt, werden wir durch den Sprachgebrauch schon veranlaßt. Wir haben aber auch den Gewinn erreicht, daß die Naturwissenschaft hier ihren Widerspruch fallen läßt, um uns vorzuhalten, daß sie die Möglichkeit einer solchen Abänderung an sich zwar nicht leugnen könne, aber desto mehr gespannt sei, ob wir ein einziges Beispiel der Art aufzuweisen vermöchten. Weiter kommen wir mit der modernen Bildung nicht, als daß sie die Möglichkeit des Wunders, wenn auch mit Sträuben, zugibt, die Wirklichkeit der einzelnen erzählten Wunder stellt sie in Frage. Wenn der moderne Mensch zugleich fromm ist, so wird er dem Gläubigen alten Schlages sagen: in

der Weltregierung Gottes in ihrer eigenen Gegenwart seien sie ja einer Meinung, sie erwarteten nicht mehr, daß ihre verstorbenen Angehörigen sich lebend aus dem Sarge erhöben, daß sie Sprachen reden könnten, die sie nicht gelernt hätten, und doch seien die Ereignisse im Leben der Einzelnen und der Völker noch jetzt so beschaffen, daß sie Beide auch noch ferner, trotz aller natürlichen Vermittlungen in der Welt, von Wunderbarem gern reden würden. Wir sehen hier wieder, daß, wo die gläubige Anschauung mit der modernen Naturansicht in Conflict kommt, die Motive stets in den menschlichen Interessen, wie verschieden sie wieder sein mögen, wurzeln, bald ist es die Herrschaft des Geistes über die Natur, für die der Glaube den Kampf beginnt, bald die Pietät für ein heiliges literarisches Erzeugnis des Geistes, das uns von Jugend auf begleitet hat, bald ist es eine ganz menschliche Phänomenologie, die uns z. B. den Himmel suchen lehrt, wo die Natur keinen Himmel kennt. Es wäre ein erfolgloses Beginnen, nach diesen Gesichtspunkten die Naturwissenschaften belehren zu wollen, aber ein ebenso erfolgloses und widerwärtiges zugleich, das Gemüth des Menschen um diese lebhaften Werthschätzungen täuschen zu wollen, die nur scheinbar mit der Natur collidiren.

Indem wir nun auf das Gebiet des Menschlichen übertreten, stellt sich uns zuerst das Widerspiel zwischen den historischen Anschauungen der heutigen Cultur und der gewöhnlichen religiösen Weltanschauung vor die Augen. Es ist wahr, ein großes Stück Gemeinsamkeit liegt doch in dem Rahmen der Gegensätze, die wir nach der Einleitung allein umspannen dürfen. So beherrscht die Ueberzeugung beide Parteien, die wir hier meinen, daß Gott im Regiment sitzt und den Weltlauf zu einem Ziele führt, das Werth hat, ein Gut ist; womit also ein ewiges Einerlei, ein zweckloses, ohnmächtiges Auf- und Abschwanken, bei dem, wie in der Natur, nichts herauskommt, von jeglicher Geschichtsansicht ausgeschlossen ist. Die moderne Bildung aber hält nun auch hierbei fest, daß kein geschichtlicher Erfolg aus der mechanischen Verkettung der menschlich-natürlichen Dinge herausgerissen werden kann, wiewol er seinen Werth und seine Bedeutung aus diesem Pragmatismus nicht schöpft. Dieser Unterschied bedarf einer

genauern Erörterung, die damit zu beginnen hat, daß über das Verhältnis Gottes zur Menschenwelt die verschiedenen Voraussetzungen zu entwickeln sind.

Es hat sich in der Wechselwirkung der christlichen Grundgedanken und der übrigen Bildung der geschichtlichen Völker — und auf dieser Wechselwirkung, bei der beide Seiten gebend und nehmend sich vertiefen, beruht ja die moderne Cultur, — mehr und mehr die Ueberzeugung festgesetzt, daß wir schon aus rein theoretischen Gründen dazu gedrängt werden, zu der Welt, die wir kennen und auf welche unser tägliches Handeln sich bezieht, eine andere, höhere, geistige Sphäre zu fügen, in der die Voraussetzungen und Gründe der diesseitigen Welt liegen. Schon aus theoretischen Gründen, sagte ich, denn allerdings, die lebendigsten Antriebe zu diesem Glauben an eine übersinnliche Welt liegen im praktischen Theil unserer Natur, und es ist vorzugsweise unser Gemüth, das uns heute noch, wie ehemals Juden und Heiden, sehnsüchtig emporblicken und sprechen läßt: Ach, daß du den Himmel zerrissest und führest herab (Jes. 64, 1). Es wäre eine nicht zu billigende Vornehmheit, wenn wir heute bei den vielen argen Nöthen der Einzelnen und der Gemeinschaften thun wollten, als ob wir in unserm eignen Wesen Stärke und Weisheit genug hätten und einer höheren Welt entbehren könnten. Aber es ist doch willkommen, daß selbst unsere begriffliche Arbeit eine Ergänzung unserer gewöhnlichen Weltanschauung durch die religiöse verlangt. Schon daß es in der Natur eine Wechselwirkung gibt, eine Cohäsion und Adhäsion, „Kraftmittheilung“ u. dergl., Processe mit denen es die alte Scholastik und die populäre Meinung so leicht nimmt, führt nothwendig auf eine allumfassende Substanz, die alle Wirklichkeit in sich hegt, und jeder Fortschritt, den wir von der Natur weg zum Geist hin thun, führt uns entsprechend von der bloßen allumfassenden Substanz zu ihrer vertiefenden Auffassung bis zum persönlichen, heiligen Gott, der der Grund aller Wirklichkeit, aller Wahrheit, alles Guten ist. Ja, es scheint sich durch den Einfluß trefflicher Denker in unsern Tagen — und eben diese Männer wissen, daß sie unter dem Einfluß christlicher Gedanken stehen — die Ueberzeugung unter den tiefer Gebildeten mehr und mehr zu befestigen, daß gerade in seiner

persönlichen Form Gottes Sein unserm Denken am zugänglichsten ist und daß sich bei Ihm gerade die Persönlichkeit vollständiger durchführen läßt, als bei dem Menschen selbst. Wenn schon diese religionsphilosophischen Gemeingüter, die gerade dem tiefern Nachdenken als so werthvoll erscheinen, uns dankbar und freudig stimmen, so kommt noch dazu, daß eben in unsern Zeiten die deistische Absonderung von Gott und Welt, an welcher eine Menge christlicher Denker noch im Anfange unseres Jahrhunderts unheilbar litten, aus begrifflichen Gründen — gewiß aber nicht aus bloß begrifflichen Antrieben heraus — durch die Lehre von der fortdauernden Wechselwirkung zwischen Gott und Welt verdrängt wird, indem erst durch das Zusammensein der Welt mit Gott dieselbe ihren Bestand und Abschluß für das moderne Denken, so weit es hier in Betracht kommt, zu finden vermag. Wir können das hier weiter nicht verfolgen, sind vielmehr schon wieder an der Grenze angelangt, wo der Unterschied des modernen Theologen von dem alten System beginnt. Das alte System des theologischen Vorstellens ist überwiegend theologisch, das neue anthropologisch, oder vielmehr das erste theocentrisch, das zweite anthropocentrisch. Das alte System hat seinen Gottesbegriff auf Grund der Schrift und der Erfahrung frommer Gemüther zuerst und widerstandlos ausgebildet, hinterher erst handelte es sich um Natur- und Menschenwelt nach ihrer nichtreligiösen, weltlichen Seite. Die religiöse Kosmologie, die religiöse Menschheitsgeschichte oder Reichsgeschichte war schon fertig, als man von Naturgesetzen, von einem natürlichen Kosmos, von einer pragmatischen Geschichte, von nothwendiger Culturentwicklung, von volkswirthschaftlichen Gesetzen, von Psychologie &c. erst zu stammeln anfing. Ohne Zweifel ist diese Reihenfolge der Entwicklung, diese Priorität der religiösen Kosmologie in der christlichen Zeit, so viel diese Kosmologie auch zu wünschen übrig läßt, ein naturgemäßes, gottgewolltes und segensreiches Factum. Aber wahr ist es, daß wir gerade hier an dem Punkte stehen, der unabsehbare Kämpfe zwischen dem alten und neuen Denksystem hervorrufen muß. Denn nichts widerspricht dem gegenwärtigen Zuge des Denkens so sehr, als die äußerste Geringschätzung des Endlichen,

die sich in jenem theocentrischen System und ähnlich in pantheistischen und akosmischen Philosophieen kaum vergangener Zeiten ausgesprochen hat. Schritt für Schritt löst unsere gegenwärtige Cultur jenes kosmologische Gewebe der alten Theologie wieder auf, soweit es mit dem modernen „Weltbilde" in Conflict kommt, und wenn damit auch die Religiosität selbst nicht in Gefahr kommt, so geht unzweifelhaft die Theorie der Religion den gründlichsten Umgestaltungen entgegen. Die allgemeineren Gedanken, die hierbei in Betracht kommen, sind schon oben erwähnt. Die Kritik hat uns um den Stolz ärmer gemacht, als könnten wir auf Grund von phantastischen oder nicht-phantastischen, geoffenbarten oder nicht-geoffenbarten Begriffen das Reich des Diesseits und Jenseits construiren. Tausendmal sagt die moderne Cultur „dies weiß Niemand", wo die Alten ihre Weisheit unbedenklich verkündeten. Ein winziges Resultat, daß auf rechtmäßigem Wege methodischer Forschung errungen wird, zieht der moderne Geist den großen Versicherungen vor, die die Erzengel oder die Edelsteine des neuen Jerusalem betreffen, nämlich soweit diese Versicherungen das Seiende, den Zusammenhang der Wirklichkeit treffen wollen. Die moderne Denkart hat nur unter der Voraussetzung den Deismus aufgegeben, daß nicht bloß in feierlichen Augenblicken und abweichenden Schicksalen, in wunderbaren Verbesserungen des Weltlaufes Gott eingreife und wirke, sondern daß die ganze Wirklichkeit mit ihren Gesetzen, den körperlichen und geistigen, und die Welt der innern Güter von ihm gestiftet sei, eine wirkliche Selbständigkeit habe und daß Gottes Schöpferwille gegenüber dieser schon gestifteten Welt nicht etwa jeden Augenblick durch Zurücknahme der vorigen und Stiftung einer neuen Schöpfung zusammenhangslose Proben seiner Allmacht gebe, sondern ein solcher Wille sei, der conservirend die Consequenzen schützt und aufrecht hält, mit denen jedes Folgende aus jedem Frühern im Weltzustande hervorgeht und abzielt auf das Gute des Endes, welches Ende anzunehmen wir zwar durch unser Denken genöthigt werden, von dem wir uns aber erst aus der ablaufenden Entwicklung eine stets unvollkommene, annähernde Vorstellung machen können. Wir haben also wieder den alten Grundsatz der modernen Bildung, daß auch das Werthvollste sich nicht außerhalb

des Mechanismus vollziehe, vielmehr die schönsten Güter der Cultur, die unser Herz beseligen und über allem bloß Thatsächlichen stehen, nur in den Formen der gesetzlichen geschichtlichen Wechselwirkung realisirt werden. Es wird also für den modernen Kopf ganz fruchtlos sein, zu versichern, ein Theil der Geschichte sei zwar von dem Weltzusammenhang bedingt, von natürlichen, psychologischen, volkswirthschaftlichen, sprachlichen und den übrigen Gesetzen durchzogen und somit der menschlichen Kritik unterworfen, aber ein anderer Theil sei unter dem Namen heiliger Geschichte über solchem Mechanismus erhaben; wie er uns nicht von menschlichen Historikern, sondern von einer unmittelbar göttlichen Eingebung zur Kenntnis gebracht worden sei, so sei er auch an sich specifisch verschieden durch Inhalt und Zusammenhang und spotte der Kritik. Wir haben den Gegensatz zunächst in voller Schärfe hingestellt, wie er bei der ungebrochenen Gläubigkeit früherer Zeiten die Gemüther beherrschte und allein der Dogmatik der Kirche genug thut. Die Urgeschichte von der Schöpfungsgeschichte an und die ganze Auffassung der Geschichte, wie sie in der jüdischen Literatur vorliegt, galt als vollkommen wirkliche Geschichtsüberlieferung, nichts Sagenhaftes, Mythisches, Irrtümliches, Tendenziöses, Poetisches sollte darin vorkommen. Auch was im letzten Buche der biblischen Urkunde, der Apokalypse, ausgemalt wird, galt als Offenbarung einer Endgeschichte der Welt, so sicher und historisch, wie irgend eine historische Darstellung. Von der Inspiration der Schrift sehen wir hier noch ab; aber was die Geltung einer heiligen Geschichte neben der profanen betrifft, so ist schon lange von den „gläubigen" Theologen das Bedürfnis gefühlt worden, die Kluft etwas auszufüllen und in die heilige Geschichte eine Art rationellen Verfahrens einzuführen. Wieviel sich hierin durch eine gewisse Gewandtheit noch wird erreichen lassen, muß von der Zukunft erwartet werden. Die ganze Absicht hat für die moderne Zeit keinen Werth, denn sie erkennt nicht zwei Geschichten an, sondern nur eine göttlich-menschliche, wunderbar-natürliche, in der die tiefe Weisheit des persönlichen Gottes, von deren wir einige Elemente ahnen gelernt haben, mit der Wirklichkeit des Natur- und Volkslebens untrennbar verbunden erscheint. Mit der unerbittlichsten Kritik

geht sie darum so gut wie an Herodot so auch an den Pentateuch, und wie sie manche historische Schrift nicht als Quelle von historischen Nachrichten benutzt, weil sie erkannt hat, daß ihr Verfasser keine Fähigkeit hatte, wirkliche Beobachtungen zu machen, sondern selbst nur ein Symptom seiner Zeit, ein Object der Geschichtsforschung ist, so verfährt sie auch mit den biblischen Historikern genau nach denselben Grundsätzen.

Natürlich muß sich diese moderne Bildung darum den Vorwurf des Unglaubens gefallen lassen, nicht aber den der geistlosen Gleichsetzung des Ungleichen. Es ist ja nicht erst zu zeigen, daß aus der Gleichheit der Processe, die sich in einer Fülle von Literatur herausstellen, auf den gleichen Inhalt und dieselbe Form des Gedanken- und Sprachmaterials nicht geschlossen werden darf, oder daß, weil alle unsere Gedanken und alle Gedanken unserer Nachbarn von denselben Gesetzen der Association und Apperception geleitet werden, darum unser Gedankenleben denselben Inhalt haben müsse. Die heutige Zeit gerade wird es am meisten betonen, daß die gesetzliche Ordnung nur der eine Factor des Geschehens ist, die zu Grunde liegende Wirklichkeit, die natürlich-leibliche, wie die seelisch-geistige der Einzelnen und der Stämme der andere, für die Geschichte wichtigste Factor. Und so ist denn auch unsere historische Literatur, so weit sie auf dem Boden der Cultur steht, ein reiches Gemälde des verschiedensten Lebens, von der manigfaltigsten Färbung bei der durchschlagenden Einheitlichkeit des historischen Verfahrens, in dem auch das Christentum mit seinen tiefeingreifenden Wirkungen eine Stelle findet. Eine andere historische Literatur gibt es überhaupt jetzt nicht mehr. Man hat zwar von dem Standpunkt der heiligen Geschichte aus auch die übrige Geschichte darstellen wollen; es gibt Versuche, die danielischen vier Weltmonarchieen, über welche sich die Exegeten freilich noch immer nicht geeinigt haben, zur Basis der Weltgeschichte zu machen, es gibt wenigstens „Blicke in die Weltgeschichte“ (von Bräm), und andere Calwer Verlagsartikel ähnlicher Tendenz, aber das gilt … alles nicht für historische Literatur, sondern für erbauliche. …e Schule, auch keine christliche, unternimmt es, aus solchen …chtspunkten heraus die Geschichte zu lehren. Dagegen ver-

mehren sich die Werke, die auch die hebräische Geschichte als wirkliche Geschichte behandeln (Max Duncker, Holtzmann-Weber, Hausrath).

Die Zähigkeit nun, mit welcher der moderne Standpunkt an der einzigen, gesetzlichen Ordnung aller Geschichte festhält, wird sich nachher noch etwas motiviren lassen. Zunächst aber müssen noch einige Folgerungen auf Gebiete geleitet werden, die auf dem geschichtlichen Gesammtgebiet wie Provinzen zerstreut liegen. Da ist z. B. das der Sprachentwicklung, halb der natürlichen, halb der geistigen Forschung angehörig, mit vielen Schwierigkeiten verknüpft. Aber heutiges Tages gibt es kaum noch einen Forscher, der sich berechtigt und verpflichtet hielte, von anderen Momenten als von rein sachlichen die Urgeschichte der Sprache zu erforschen. Kaulen und Fabri mit ihrer Anknüpfung an den Thurmbau zu Babel wissen wol was sie thun, aber Niemand hält sie für etwas anderes, als für Theologen, die Sprachforschung übersetzt das betreffende Genesiskapitel erst aus dem Dogmatischen in das Menschliche, wie es doch auch schon Theologen gethan haben. Wenn Steinthal sagt: „Vielleicht findet Herr Kaulen theologische Sprachforscher, welche eine theologische Linguistik schaffen im Gegensatz zur profanen. Ich, ein profaner, bin nicht im Stande, mit ihm zu reden. ... Herrn Kaulens Sprache ist eine ganz andere als die meinige. — Auch bietet ihm seine Phantasie Objecte, von deren Wesen ich keine Ahnung habe, als da sind: Zustände im Paradiese und uranfängliche Sprache Adams..... Wie könnte ich ahnen, wie viel Widerlegungen [meines Einwandes] er bereit haben mag! Ich würde ihm wahrscheinlich nur meine völlige Unkenntnis vom Wesen der paradiesischen Sprache bekunden und mich vor ihm lächerlich machen“, — so ist diese Stelle für die Erkenntnis der Kluft zwischen beiden Standpunkten belehrend. Für ein theologisches Bewußtsein erklärt sich der entgegengesetzte Standpunkt gewöhnlich durch das Stichwort „Pantheismus“, denn wir bedürfen eines Worts, um damit eine Fülle einzelner Erscheinungen bequem zu appercipiren.

Eine andere historische Provinz ist die Mythologie als erste Stufe des religiösen Bewußtseins, insofern der Mythos alle Er-

kenntnisse des primitiven Menschen charakterisirt, dem alle Dinge Persönlichkeiten sind und alle Veränderungen geradezu Handlungen. Hat nun die moderne Forschung durch eine Induction, die so vollständig ist, als man es wünschen kann, den Kreis mythologischer Gebilde und Processe gefunden und zieht nun auch den althebräischen Glauben in Betracht, so wird sie sich hüten, in unwissenschaftlicher Weise hier alles wieder finden zu wollen, was Inder und Griechen an Mythen besitzen; denn sie sieht hier ein Neues vor sich, einen Glauben an einen geistigen Gott, der über der ganzen Natur steht. Aber nichts hält sie ab, kein Inspirationsglaube und keine Pietät, in dem Alten Testament Spuren althebräischer Mythologie zu entdecken, die von dem spätern monotheistischen Bewußtsein nicht ganz verwischt worden sind. (Siehe Schwartz, Ursprung der Mythologie, S. 279 ff.; Max Duncker I, S. 278 ff.). Auch diese wissenschaftliche Neigung, einen mythischen Moses, einen mythischen Abraham von dem historischen zu sondern, die Ströme des Paradieses, die Cherubim, die eherne Schlange, den Kampf am Jabbok, die Opferung Isaaks und Aehnliches in die erklärende mythische Psychologie zu ziehen, wird natürlich als Unglaube erscheinen; einen Simson zum Sonnenheld ἀκερσοκόμης zu machen, kann in den Augen eines rechtgläubigen Mannes echter Art nur als gottloser Frevel erscheinen. Aber die moderne Bildung läßt sich nicht einschüchtern, die Thatsachen sind ihr zu mächtig.

Und nun erst kommen wir auf die Gründe, wodurch sich die moderne Betrachtung der Geschichte auch gegen naheliegende wirkliche Einwendungen verwahrt. Es wird doch auf die Einwirkung Gottes auf die Geschichte zurückzugehen sein, die die moderne Bildung ebenso eifrig festhält, als das altgläubige System. Denn der Deismus darf uns nicht beengen. Nur die Art der Einwirkung Gottes auf die Menschen ist noch Gegenstand der Uneinigkeit. Zweierlei ist es, was jede hier zur Sprache kommende Geschichtsansicht festhält. Erstens Gott ist es, der jede Seele zu dem Proceß der Generation aus der Consequenz der Dinge heraus hinzufügt und entstehen läßt. Er ist es, der sie schafft und sie mit den bestimmten Anlagen ausstattet, die er für angemessen hält. Er ist dabei an keine Grenze gebunden und gibt den Geist nicht nach

dem Gleichmaß. Es ist ja eine verkehrte Meinung, daß ein gewisser Gattungsbegriff menschlichen Geisteslebens ihm nur verstatte, mittelmäßiggroße Verschiedenheiten menschlicher Begabung in seinem Hervorrufen menschlicher Geister zuzulassen. Unendlich ist die Abstufung der genialen Anlagen, die er mitgibt, um den Menschen zu dem besondern Beruf auszurüsten, den er in der Geschichte erfüllen soll, auch der religiösen Anlagen, von denen doch jeder ein gewisses Maß besitzt. Es läßt sich in keiner Weise zum Wesen moderner Geschichtsanschauung rechnen, daß sie streben müsse, alles was in einem Menschenleben in zeitlicher Erscheinung hervortritt, aus den historischen Verhältnissen, die auf das Individuum einwirken, zu erklären. Sie kann nicht umhin, ein vorempirisches Element vorauszusetzen, das unerklärbar bleibt, dasselbe, was man wol das „Anonyme" im Menschen genannt hat. Gewiß dürfen wir nicht zu früh unsere erklärende Theorie abbrechen und unsere psychologische Analyse eines Charakters aus Scheu vor diesem unlösbaren Rest aufgeben, aber wir dürfen noch weniger den Hochmuth nähren, als sei es möglich, an diesem Gegebenen vorbeizukommen, oder als habe einmal Jemand es verstanden, irgend eine historische Persönlichkeit vollständig aus den historischen Verhältnissen zu begreifen. Dazu kommt dann noch ein Zweites. Denn ein lebendiger Gott rüstet nicht bloß ein- für allemal die Menschen aus, sondern er wirkt auch weiter auf den lebendigen Menschen ein. Dies ist zum Theil eine gewöhnliche Annahme, zum Theil eine Mystik, die im Bereich der modernen Anschauung keine unüberwindliche Schwierigkeit macht. Eine gewöhnliche Annahme, insofern jeder die Schicksale, die der Mensch erfährt, mit der Weltregierung Gottes in Verbindung setzt und die Schicksale der Völker, ihre historische Führung, ihre festliche Erinnerung in Freud und Leid ebenso gewiß mit der Concurrenz Gottes eng verknüpft. Diese Einsicht, in Verbindung mit der von Gott abzuleitenden Ausrüstung, wie sie unter 1. entwickelt wurde, ist der solide Boden für jede Geschichtsbetrachtung. Aber es kommt noch das mystische Material hinzu, von dem ich eben sprach und das allerdings einigen Herbartianern (Lindner, Steinthal) nicht recht zu passen scheint Gemeint ist die unmittelbare Einwirkung des Geistes Gottes auf

einen Menschengeist, gegen die kein begründeter Einspruch erhoben werden kann, wenn man ihr nicht eine Form zuschreibt, die unserer übrigen Einsicht zuwiderläuft. Kein begründeter Widerspruch nämlich kann aus dem „unmittelbar" hergeleitet werden. Wiewol wir manchmal glauben, die Einwirkung eines Dinges auf ein anderes begriffen zu haben, wenn wir das zwischen ihnen befindliche Räderwerk der Mittel und Vermittlungen ansehen, so genügt doch eine kurze Ueberlegung, um einzusehen, daß sich durch die Zwischenapparate nichts erklärt, sondern sich das Räthsel nur mit jeder Vermittlung wiederholt und vervielfältigt. Wir kommen immer auf eine von uns unabhängige Einrichtung der Substanz zurück, nach welcher mit der Aenderung eines Punktes a eine entsprechende Veränderung a′ auf einem anderen Punkte verknüpft ist. Und so ist es eine sehr nüchterne Annahme, daß mit einer Aenderung b in Gottes Willen eine Aenderung b′ in einem Menschengeist verknüpft sei. Es kommt nur auf die formellen Bedingungen dieser Verknüpfung an. Ueber diese kann eine naheliegende Parallele einiges Licht verbreiten. Wenn wir nämlich fragen, wie auf unsere Seele überhaupt, bei der sinnlichen Wahrnehmung, bei der Unterhaltung und Belehrung gewirkt wird, so lernen wir zweierlei auseinanderhalten; denn einmal wirkt auf uns ein Fremdes ein, ein Ton, eine Farbe, ein Wort, von bestimmter Art und setzt unsere Seele in bestimmte Erregung, aber das was bei dieser Erregung herauskommt, womit die Seele auf diese Erregung antwortet, ist doch nichts Fremdes, sondern ausschließlich ein Zustand unserer Seele. Die uns treffende Erregung, die Schallwelle, Aetherwelle &c. zwingt die Seele, mit einer Modification ihres eigenen Daseins darauf zu reagiren, aber dieser ihr Zustand ist mit der Erregung unvergleichbar, und nichts geht von dem Reiz in die Seele über. Niemand kann unserer Seele etwas „mittheilen", wenn man genau reden will. Wenn wir nun zu der Einwirkung Gottes auf unsere Seele zurückkehren, so werden wir in gleicher Weise festhalten müssen, daß sie in einer eigentümlichen, nach ihrer objectiven Seite uns nicht zugänglichen Erregung unseres Geistes besteht, wodurch dieser genöthigt wird, gewisse Stimmungen zu

die wir religiöse nennen. Diese religiösen Stimmungen

sind Zustände der Seele, und nichts Fremdes, kein neuer Inhalt, keine neuen Offenbarungen gehen in die Seele hinein. Ausdrücke wie „Selbstmittheilung Gottes“ an die Menschen haben einen guten Sinn, aber nicht den Sinn, den das populäre Denken damit verbindet, wonach die Seele ein leeres Gefäß sein soll, in das Gott allerlei wunderbare Erkenntnisse in fertigem Zustande eingießen kann. Der Ausdruck Stimmung ist absichtlich gewählt, um anzudeuten, daß die Verarbeitung des religiösen Zustandes, die Uebertragung desselben in Vorstellung, Erkenntnis, Lehre und Lehrsystem, noch ein weites Arbeitsfeld unserer Vernunft ist, daß diese Uebertragung nicht ohne Einfluß unseres sonstigen Seeleninhalts vor sich geht und durchaus nicht vor Fehlern sicher ist, die freilich nicht im Stande sind, die göttliche Einwirkung auf unsere Seele, die wir erfahren haben, wieder in Frage zu stellen. Wir werden uns also im Allgemeinen die Sache so vorzustellen haben. Der historische Entwicklungsgang der Menschheit ist in seinem religiösen Theile noch weniger als in seinem weltlichen ohne fortgehende Mitwirkung Gottes zu erklären, und es ist ein deistischer Aberglaube, als reichten unsere Anlagen aus, um durch zufällige Wechselwirkung mit den endlichen Dingen das Tiefste und Herrlichste der Cultur zu erzeugen. Vielmehr ist es uns ein Bedürfnis anzunehmen, daß, weil wir eine so lebendige Kunde Gottes in uns tragen, er sie selbst uns durch Veranstaltungen seiner stets gegenwärtigen Liebe erweckt hat. Nun läßt er schon durch den Weltlauf viel in uns erwachsen, unsere Seele sollicitiren zu Vorstellungen mancherlei Art, zu Gefühlen von Lust und Unlust, zum höheren, beziehenden Denken, zu Gewissensurtheilen über Gutes und Böses, alles Dinge, die in dem reichen Seelenwesen lagen und nun die Veranlassungen und Bedingungen gefunden haben, um zu entstehen. Aber wenn wir in diesen Veranlassungen, in dem Verflochtensein der Familien, in dem Aufeinandertreffen der Stämme und Völker, kurz in der kleinen und großen Weltregierung Gottes eine Offenbarung Gottes sehen, so ist sie dies doch nur, wenn sie auf die Erziehung des religiösen Bewußtseins im Menschen bezogen wird, und darum gehört zu der Offenbarung Gottes das, was man — nicht im dogmatischen Sinn — die Inspiration

nennen kann. Wir können uns nicht genug hüten, nach der idealistischen Methode früherer Zeiten a priori festzusetzen, wie Gott habe handeln (sich offenbaren) müssen, um uns diese oder jene Gewißheit und Erkenntnis zn geben, und so wollen wir auch hier nicht sagen, daß Gott durch Inspiration dafür habe sorgen müssen, daß wir seine Offenbarungen auch verständen. Aber die Wirklichkeit unserer Erfahrung bietet uns ohne Weiteres in jenen Stimmungen die Anfänge der Inspiration.

Sobald die Seele unabhängiger von einer äußern sinnlichen Nervenerregung geworden ist und auf die Stufe des appercipirenden Vorstellens und beziehenden Wissens getreten ist, bemerken wir, daß die religiöse Fähigkeit in eigentümlichen Stimmungen zur Erregung kommt. Es ist nun eine psychologische Thatsache, daß wir erst spät unsere eigene Seele zum Gegenstande unseres Denkens und unseres Empfindens machen, zuerst aber ganz und gar im natürlichen Bereich leben und weben. Darum stimmt es ganz mit der sonstigen Entwicklung der Seele überein, daß auch die religiöse Erregung im Kinde und im Naturmenschen sich längere Zeiten hindurch am Naturlauf entwickelt, daß ein Kind beim herrlichen Sonnenuntergang, beim goldenen Hahn auf dem Thurm, der allein aus der abendlichen Finsternis des Thales noch hervorragt, die Mutter fragt, ob das nicht der liebe Gott ist, daß die Indogermanen an den „Glänzenden" (devas), den himmlischen Gestirnen mit ihren segensreichen und furchtbaren Erweisungen auf Erden, den Ausgangspunkt ihrer religiösen Gedanken- und Sprachbildung gefunden haben. Das alles ist ja bekannt, aber das Mystische, auf das ich aus antideistischen Gründen Werth lege und das wenigstens mit der nüchternsten Auffassung der Wechselwirkung in der Welt verträglich ist, ist dies, daß aus diesem Mechanismus, der die religiöse Bildung langsam erzielt, Gottes Geist nicht ausgeschlossen werde. Er ruft die religiöse Stimmung hervor, sie anfänglich an der lieblichen und überwältigenden Naturerscheinung entzündend, uns veranlassend, den mächtigen oder die mächtigen Geber des Segens (δωτῆρες ἐάων) hinzuzudenken, späterhin an dem sittlichen Gefühl uns aufschließend, daß eben diese Wesen das Heilige lieben und den Sünder bestrafen u. s. w.

Wir brechen diese Entwicklung des religiösen Bewußtseins schon deshalb hier ab, weil es ohne Schwierigkeit einleuchtet, wie wenig sie im Stande ist, sich zu der Fülle und Höhe der altkirchlichen Inspirationslehre zu erheben. In diesem Punkte muß es besonders wünschenswerth sein, daß die moderne Cultur recht offen sagt, was sie will, und sich nicht mit Halbheiten aus der Sache zieht.

Es ist zwar seit Jahren allgemein Sitte unter den Theologen, den „altkirchlichen" Begriff der Schriftinspiration aufzugeben, aber man will nicht einsehen, daß es nur diesen abgelehnten Begriff der Inspiration für den gibt, der überhaupt in dem consequenten Lehrsystem der Reformation seinen Glauben unterbringen will[a]). Man hat als eine Thatsache bezeichnet, daß kein einziger deutscher wissenschaftlicher Theologe jenen orthodoxen Inspirationsbegriff mehr festhalte, so daß bei der anerkannten Kirchlichkeit und Gläubigkeit vieler dieser Theologen der Schluß nahe liege, eine gewisse Abschwächung und Modernisirung jenes Begriffs vertrage sich doch mit sonstiger Orthodoxie. Weder die angebliche Thatsache noch dieser Schluß soll hier erörtert werden. Aber das ist uns gewiß, daß jener alte Inspirationsbegriff durchaus von der heutigen Bildung abgewiesen wird, und wenn in irgend einem Punkte die Halbheit zu tadeln ist, so ist es in diesem Ja und Nein in Bezug auf die absolute Irrtumslosigkeit der passiv gedachten schriftstellerischen Finger des heiligen Geistes. Die Selbsttäuschung geht heutzutage noch oft bis in die Kleinigkeiten. Es versteht sich für den orthodoxen Standpunkt zwar von selbst, daß er Gott eine Leiblichkeit zuschreibt; Gott wandelt in der Abendkühle des Paradieses, er kann essen, er kann schreiben und sprechen, er fährt auf den Wolken wie auf einem Wagen, er riecht zc. Das alles ist in Ordnung. Es ist auf demselben Standpunkt begreiflich, daß man in dem so menschlich gedachten Gott allerlei Veränderungen annimmt, so z. B. verschiedene Menschwerdungen, verschiedene Wohnungswechsel Gottes, wie er denn nach der Schöpfung seine Wohnung in das Paradies verlegt haben, nach

a) Hierüber hat Rothe (Zur Dogmatik, S. 276ff.) abschließend gehandelt.

der Sündflut in den Himmel zurückgekehrt sein soll [a]). Aber daß ein Theologe, der sich auf den orthodoxen Standpunkt nicht stellen kann, von solchen Anthropomorphismen im Ernste Gebrauch macht, nicht homiletisch, sondern dogmatisch, das wird mit der Wahrhaftigkeit sich schwer vereinbaren lassen. Die Frage, mit der der selige Auberlen sein Buch eröffnet: Hat Gott je gesprochen? ist ganz richtig an die Spitze gestellt, denn wenn die moderne Cultur nicht vorerst ein deutliches Nein darauf antwortet, so fehlt es an durchgreifender Einsicht oder Muth [b]). Es soll hier nicht davon die Rede sein, wie sich die Theorie der Inspiration im einzelnen durch die Geschichte der exegetischen Wissenschaft selbst auflöst; es ist darüber genug geschrieben, um sich das Urtheil zu erleichtern, wenn auch nicht genug, um einen Mann, der aufrichtig an die orthodoxe Lehre von der Schrift glaubt, in seinem Glauben zu erschüttern, denn jeder hört und sieht doch nur, wie Goethe sagt, was er versteht. Und wer den Grundsätzen über die Einwirkung Gottes auf die Seele beistimmt, die wir oben auf Grund allgemeiner Sätze entwickelten, für den ist eine empirische Kritik der Inspirationslehre unnöthig. Nur dies soll noch zur Ergänzung hinzugefügt werden.

Wie die Tiefe und Stärke des Eindrucks, den ein Wahrgenommenes auf die Seele macht, anfangs nur von der Stärke des Reizes abhängt, ein stärkerer Schall uns mehr ergreift, als ein leiser Ton, später aber uns manchmal ein leiser Ton eines

---

a) Hupfeld, Die heutige theosophische oder mythologische Theologie und Schrifterklärung.

b) Es gibt einige, wenig penetrante Köpfe, denen sich gleich die bildliche Bedeutung des „Sprechens“ Gottes so lebendig unterschiebt, daß sie die ganze Frage nicht recht übersehen. Freilich singt Gellert mit Recht:

„Gott spricht in uns durch den Verstand,
Er spricht durch das Gewissen,
Was wir, Geschöpfe seiner Hand,
Fliehn oder wählen müssen.“

Es ist ein Glück, daß es ein solches Sprechen Gottes und ein noch deutlicheres gibt, aber dazu brauchen wir keinen Gott nach der Heiden Art mit Zähnen und Sprechwerkzeugen. Man muß hierin mit einer „beleidigenden Deutlichkeit“ reden.

Gesprächs so fesselt, daß wir den pochenden Hammer der Eisenhütte überhören, weil die Seele ein Interesse für eine Gattung von Wahrnehmungen vorherrschend entwickelt hat, so ist es auch mit unserer religiösen Wahrnehmung und Erregung. Die Seele gewinnt religiöse Activität, sie sucht Gott in dem Wechsel ihrer Erregungen, mag es sich um die Natur oder um das menschliche Schicksal handeln. Ein zusammenhängendes Bild göttlichen Zustimmens und Versagens breitet sich über das Leben aus. Im Gebet concentrirt sich der Wechselverkehr des Menschen mit Gott, reinigend, strafend, beseligend. Religiöse Heroen, wenn es erlaubt ist so zu sprechen, eilen auch hierin vielen vor, prägen ihre religiösen Erfahrungen in Worte der Lehre, die überliefert wird, weiter aus, treten als Propheten des Ewigen in die Menge des gleichgestimmten Volkes. Kurz, wie die Sprachschöpfung des Kindes gehemmt und zu seinem großen Segen mit „beglückender Zudringlichkeit“ in die Nachahmung der Sprache der Familie gelenkt wird, so wird unsere religiöse individuelle Entwicklung durch die Familien- und Stammesüberlieferung abgekürzt, beschleunigt, durch den Einfluß Begabterer gereinigt, vor Verirrungen behütet, und wenn es auch wahr ist, daß dennoch jeder seinen eigenen Gott hat, so umfängt uns doch von Kindesbeinen an beglückend und friedenbringend eine Gemeinschaft, die von denselben religiösen Mächten umfangen, keinen Zwiespalt in den höchsten Ueberzeugungen kennt.

Indem wir diese kleine Erörterung hinzufügen, gehen wir schon wieder aus dem kritischen Gebiet hinaus in das positive des modernen Standpunktes. Es bliebe uns zwar noch eine breite Angriffsfläche übrig, die weitschichtige Dogmatik der Kirche insbesondere, specieller die Lehre von der Dreieinigkeit, von Christo, seiner Stellvertretung, der Kirche und den letzten Dingen. Aber die Principien, die in diesem besondern Gebiet doch immer wiederholte Anwendung finden müßten, sind zur Genüge auf dem Gebiet der Natur und Geschichte dargelegt. Auch giebt es, wie keine ausgeführte einheitliche Dogmatik der modernen Theologie, so auch kein kritisches Revisionswerk der alten Dogmatik. Denn die Glaubenslehre von Strauß geht von einer philosophischen Basis

aus, die in vielen Stücken veraltet ist. In aller Kürze und in vollendeter Form kann man das, was ein solches Revisionswerk entwickeln müßte, in Lotze's Mikrokosmus III, S. 361—379 lesen. An eben dieser Stelle — um von manchen schönen Partieen in den Schriften des jüngern Fichte abzusehen — lassen sich auch die wichtigsten Beweisstücke für die im Anfang dieses Aufsatzes betonte Wahrheit finden, daß die wirklichen Interessen der Frömmigkeit bei aller Anerkennung des allverbreiteten Mechanismus nicht Schaden leiden. Auch hierfür sind in den vorangehenden kleinen Ausführungen die nöthigsten Andeutungen schon gegeben. Ausführlicheres findet sich in mehreren Schriften zur neuern Theologie. So nenne ich mit Dankbarkeit aus den berüchtigten Oxforder „Essays and Reviews“ (1861) die erste Abhandlung von Temple „The education of the world“ und die letzte von Jowett „On the interpretion of scripture“, in welchen sich überall eine strenge gewissenhafte Wahrheitsliebe mit einer milden christlichen Gesinnung einigt, ferner O. Bagge[a]), Opzoomer[b]) (1864); und eine kleine Schrift von Schnaase „Bildung und Christentum“ (Berlin 1861), ein Abdruck aus Gelzers Monatsblättern, die sich nach Form und Inhalt nicht wenig auszeichnet; auch Hanne[c]) und Schenkel[d]) mögen nicht unerwähnt bleiben. Sachkundige erinnern sich leicht an ähnliche Schriften, deren in den letzten 9—10 Jahre manche zu dem Zwecke geschrieben sind, das Christentum den modern Gebildeten annehmbarer zu machen,

a) Oscar Bagge, Fermenta theologica, zur freien Theologie. — Desselben: Die Lehre vom Reiche Gottes, oder Neuer Katechismus. Leipzig.

b) Die Religion, von Opzoomer, Prof. zu Utrecht. Aus dem Holländischen übersetzt von Dr. Mook (Elberfeld 1868), S. 302. Die Abschnitte sind: 1) Was ist Religion? 2) Gottes Weltregierung. 3) Das Recht der Religion. 4) Die wahre Religion. 5) Die Geschichte der Religion. 6) Der religiöse Glaube für unsere Zeit. 7) Religion, Christentum, Protestantismus.

c) Hanne, Der Geist des Christentums, seine Entwicklung und sein Verhältnis zu Kirche und Cultur der Gegenwart (Elberfeld 1867), S. 306.

d) Schenkel, Christentum und Kirche im Einklange mit der Culturentwicklung. Wiesbaden 1867.

ndem sie nicht in den abgenutzten apologetischen Ton verfielen, auch nicht durch eine angebliche tiefsinnige Philosophie und Phrasen, die sich oft nur um Präpositionen und andere Vocabeln bewegten, das Christentum ersetzten oder vergeistigten[a]), sondern das Christentum analysirten, auf der einen Seiten Bestandtheile aufweisend, die vorübergehenden, aber wohl begreiflichen Bedürfnissen ihren Ursprung verdankten und doch auch so der Liebe werth seien, auf der andern solche, die uns für alle Zeiten und besonders in schweren Zeiten ein nicht zu ersetzendes Gut sind, eine Gabe, die selbst wieder uns fast alles das gegeben hat, wodurch uns die heutige Zeit erfreut, die aber nicht dann ihre Mission schon erfüllt hat, wenn sie von uns gewußt wird, sondern wenn sie unser ganzes Leben lenkt. Wir sind seit Strauß weiter gekommen in der Beantwortung der Frage: Was uns bleibt? Alles ist unser, die ganze Fülle von natürlichen, menschlichen und göttlichen Thatsachen gehört uns so gut wie Altgläubigen; ihre Theorieen suchen wir zu erklären, aber sie imponiren uns nicht, wir setzen andere an deren Stelle, oder wir lehnen sie ab, als solche, die unserer menschlichen Einsicht spotten und uns vom einfältigen Jagen nach der Heiligung ablenken; die heilige Schrift betrachten wir mit Ehrfurcht, als ein Lebensbuch, geschrieben von Menschen Gottes in aufsteigender Linie mit merklichen Abstufungen von Tiefe und Fülle, durch ihre Form schon verhindert, uns einen gesetzlichen Druck aufzulegen[b]), aber

---

a) Jeder kennt solche ernsthaft gemeinte Spielereien, in denen „immanent, transeunt, hypostatische Selbstdiremtion, Differenzirung, aus sich heraussetzen, sich in sein eigenes Andere versetzen, ewige Durchdringung der nur in- und durcheinander sich wissenden drei Hypothesen" und Aehnliches die Probleme erledigen sollen, „in die auch nur einzutreten der Geist unserer allgemeinen Bildung verweigert." —

b) Temple, Essays, p. 45: „The bible, in fact, is hindered by its form from exercising a despotism over the human spirit; if it could do that, it would become an outer law at once, but its form is so admirably adapted to our need, that it wins from us all the reverence of a supreme authority, and yet imposes on us no yoke of subjection. This is does by virtue of the principle of private judgment, which puts conscience between us and the

geeignet, uns Alle, Gelehrte und Ungelehrte, zu erquicken durch ihre einfache, stille Größe, dadurch uns zu einer die Zeiten erfüllenden, die Geschlechter und Bildungsstufen einigenden Gemeinde zu erheben. Der Mittelpunkt aber der Schrift, Jesus der Christ, ist der Mittelpunkt dieser Gemeinde, der wirkliche Jesus, wie er, von den Zusätzen der alten und neuen Schriftgelehrten befreit, vor uns steht, noch jetzt lebt und auf uns wirkt, so real wie es unser Gemüth bedarf und erfährt. Wenn bei diesen Grundzügen der religiösen Ueberzeugung, wie sie der modernen Richtung, soweit sie in der Einleitung als hieher gehörig bezeichnet wurde, gemeinsam sind, noch einen Augenblick verweilt, wird sich selbst sagen können, ob sie in ihrer weitern Ausführung fähig sind, das orthodoxe Gebäude zu ersetzen, das bei allem historischen Ruhm und consequenten Stil doch den ernsten Anforderungen einer einheitlichen Lebensansicht heute nicht mehr entspricht.

Das ist vor allem das Ungenügende, was Auseinandersetzungen wie die vorliegende haben, daß sie vorzugsweise den Eindruck der Kritik machen. Und doch kann es niemand bei genauerer Prüfung entgehen, daß das Kritische nichts anderes sein darf, als Nothwehr gegen die Schlingpflanzen, die, geschichtlich entstanden, uns in unserm freien Verkehr der Seele mit dem heiligen Gott hemmen. Was für Lebenskräfte sollten denn wol in der Polemik gegen die überlieferte dogmatische Meinung und Kirchenlehre sonst liegen? Sie ist völlig unfruchtbar für jede Beziehung des Lebens auf das, was allein Werth hat, auf das Gute, Heilige, Selige; sie ist geradezu mit ihrer theoretischen Ueberreizung hinderlich in dem, was unsere einzige Aufgabe ist, Andern in Liebe und Wohlwollen zu dienen, sei es im Kleinen oder im Großen. Daß dasselbe von dem orthodoxen, streitsüchtigen Positivismus gilt, ändert die Sache nicht. Es ermahnt uns nur noch mehr, die moderne Bildung mit dem Trieb nach dem activen Gottsuchen und dem selbstverleugnenden Thun des Guten eng zu associiren. Gern

bible, making conscience the supreme interpretor, whom it may be a duty to enlighten, but whom it can never be a duty to disobey."

schiebe ich hier ein Stück aus dem Briefe eines Mannes ein, der, schon lange der freiesten Gestaltung des Christentums zugewandt, vier Winter hindurch, bis es sein kranker Körper nicht mehr vermochte, private Bibelstunden gehalten hat. Er sagt: „Unsere bessergebildete Welt hat zum Theil, namentlich die Frauen, einen wahren Hunger nach einer christlich-wahren Anregung und Hülfe, aber sie sucht diese vergebens in der Kirche, ja sie wird dort theils ertödtet, theils abgestoßen, theils irregeleitet. Die Schrift ist vielen ein Räthsel, aber ein lockendes und heiliges. Wird ihnen eine Geschichte oder ein Spruch aus den Todten auferweckt, ich habe es erfahren, wie oft! es ist ihnen eine tiefe Herzensfreude. . . . . Bei meinem Eintritt in die Stube hörte das Gespräch auf, ich setzte mich hin und begann zu sprechen. Leise, ohne die Leute anzureden oder anzusehen, sondern wie für mich oder vor mich selbst hinsprechend; ich wollte nicht bloß jede Versuchung zu Rhetorik vermeiden, ich wollte auch mit der Sammlung des Gebetes vor Gott jedes Wort sprechen können, so ruhig und doch so erregt, wie es etwa der still und gesammelt redende Vater vor seinen Kindern sein kann. . . . . . Nichts hat sich mir je so fühlbar belohnt, als diese Stunden. Daß ich mich von jeder conventionellen Ausdrucksweise freizuhalten suchte, versteht sich. von selbst. . . Ich habe auch wol hier und da ausdrücklich Abweichungen von der geltenden Auffassung vorgelegt, aber ich habe hinterher eingesehen, daß es nicht verständig war. Ich hätte *meine* Auffassung einfach auch da geben sollen, wie ich es sonst überall that, ohne alle Rücksicht auf eine andere. Dies zerstreut nur und haftet nicht, wird auch nicht eigentlich verstanden. Ich fühle es deutlich gerade hier: *alle* Polemik, alle Bestreitung von Irrtümern der Lehre leitet nur ab. Indem man das Richtige, das Belebende, das Wahre sagt, nährt man die Seele. Geschähe überall nur dies, würde nur das gepredigt, wozu die aufrichtig sich besinnende Seele Ja sagen kann, was sich bewähren kann im Leben und in der Einsicht, so würde der Irrtum ausgehungert werden und von selbst verschwinden. Es würde auch von selbst durch die unterdessen fortschreitende intellectuelle Gesammtentwicklung die Einsicht in den Irrtum entstehen. Die Hauptsache blieb mir immer 1) die

Gestalt, die Seele Christi lebendig anschauen, verstehen, lieben und verehren lehren. 2) Die Leute entwöhnen, das Religiöse immer nur wieder für unmittelbar Religiöses oder für kirchliches Thun verwerthen zu wollen, sie aber gewöhnen, das Heilige in dem Alltäglichen zu sehen und zu erstreben, so daß ihnen das Stubenkehren ebenso wichtig werde wie das Predigen, der Beruf der Hausfrau, der Magd, des Knechts ebenso heilig, wie der der geweihten Diakonissin und des Missionärs. 3) Christliche Lebensweisheit geben, mit Bitte und innerm Gebet." So redet und handelt, wie ich wiederholt bemerke, ein Mann, der über Wunder des Alten und Neuen Testaments, über die Auferstehung Jesu und über alle Stücke der kirchlichen Ueberlieferung Anschauungen hat, die jedem gewöhnlichen Theologen ein Grauen erregen. Es ist ein Zeichen für die Allmählichkeit des Ganges der Christenheit zur geistigen Freiheit, wenn eine derartige Verbindung von Frömmigkeit und Dogmenlosigkeit noch heute, nach der Säcularfeier Schleiermachers, nicht bloß für eine individuelle Merkwürdigkeit und Idiosynkrasie gilt, sondern auch wirklich nicht häufiger vorkommt, oder sagen wir lieber vorzukommen scheint.

In Uebereinstimmung mit den eben angeführten Aeußerungen halten auch wir es für nicht wohlgethan, ja für ein Unrecht, einen einfältigen Christen, dem beispielsweise jedes Wort in Luthers Bibelübersetzung ein direct göttliches Wort ist, das er so versteht, wie er es in seiner Jugend von der Familie und dem Pfarrer hat auslegen hören, durch polemische Ausführungen in seinem frommen Glauben zu stören. Man kann freilich eine solche Störung als einen nothwendigen Durchgang zu einer höheren, wahreren Ansicht von dem Christenthum ansehen und sich auf die ganze Stellung der modernen Theologie zu den überlieferten Meinungen der Orthodoxie berufen, wie sie im Vorangehenden scharf genug, wie ich denke, ausgeführt ist. Man kann sagen, es sei ja im Vorigen zugegeben, daß die Religiosität nicht an eine unphilosophische, aller Einsicht widersprechende, veraltete Lehrart gebunden sei, ja daß bei fortgehender Bildung gerade nur diejenige Religiosität standhalte, die mit der uns sonst zur Gewißheit gewordenen Ordnung und Gesetzlichkeit der profanen Welt stimme. Das alles ist richtig,

aber es entscheidet über die populäre Anwendung jener Grundsätze, die ja nur für ein kritisch gereiftes Denken gültig sind, nicht das Geringste. Sicher ist freilich dies, wenn es in der Zukunft einmal die Classe von Menschen nicht mehr geben sollte, die an die harte Arbeit des Lebens und an die bildungslose Verarbeitung der Rohproducte gewiesen, nur mit dem Gemüthe und nur in stillen dürftigen Pausen sich dem Göttlichen zuwenden können, wenn vielmehr alle Menschen, Männer und Frauen, seien sie auch nicht bewandert in der modernen Cultur, doch soviel geistig gearbeitet und gedacht hätten, um den Mechanismus der Natur und des Geistes in seiner Nothwendigkeit zu begreifen, also auf dem Standpunkt etwa ständen, wie heutzutage ein Polytechniker oder ein Primaner einer höheren Schule, und wenn damit die gegenwärtige naive Stellung zur Schrift und zur Kirche überall von selbst in die reflectirte der jetzigen nicht-unfrommen freien Theologie übergegangen sein würde, also wenn wir diesen ganz imaginären Fall annehmen, so würde dadurch der Untergang der christlichen Frömmigkeit keineswegs herbeigeführt werden. So wenig die griechische Frömmigkeit und Poesie erstarb, als der Olymp nicht mehr der sichtbare Wohnplatz der Götter war, sondern ein gewöhnlicher Berg wurde, so wenig in unserm Zeitalter der Maschinen der religiöse Aufschwung, oder der poetische und überhaupt der künstlerische Tiefsinn überall Schaden genommen hat, so wenig würde die oben angeführte Umwälzung, die Aufhebung der geistigen Unmündigkeit, wenn sie durch die Leitung der Weltgeschichte wirklich je einträte, die religiöse Wärme aus der Welt vertreiben. Die Frömmigkeit überdauert die Menschheit. Aber alles dies zugegeben, sollte der angenommene Fall dem Kenner der Geschichte wohl als wahrscheinlich oder als ziemlich wahrscheinlich vorkommen? Werden wir uns des Gedankens entschlagen können, daß ungeachtet auch die Geringsten mit theilnehmen an dem Gut der Geschichte, es doch immer Arme und darum auch geistig Arme geben wird? Sollen wir dazu beitragen, daß solche einfältige Menschen, nach dem oben angeführten Worte „Philosophen" werden? Ich glaube nicht, daß wir uns zu einem Thun entschließen werden, das so hoffnungslos ist, weil es nicht bis zu einem Punkte durchgeführt werden kann,

wo seine heilsamen Folgen erst entspringen würden. Aber noch etwas Anderes und Wichtigeres muß uns, glaube ich, bestimmen, davon abzulassen, es ist eben der Grundsatz, den wir von Anfang an befolgt haben und nun in einer neuen Anwendung wiederholen müssen, der Grundsatz, daß alles Geschehen zwar in dem Mechanismus der gesetzlichen Bedingungen verläuft, daß aber Werth und Wesen der Sache nie in dem Mechanismus beschlossen liegt, sondern in dem lebendigen Gefühl der Menschen, die in diesen Zusammenhang der Dinge gestellt sind. In der Politik sind zwar die Meisten so weit, daß sie fragen, nicht ob eine Form des politischen Getriebes einer Idee des Vollkommenen möglichst entspricht, sondern ob sie den Bedürfnissen der Gesellschaft, denen diese politische Form zugedacht ist, ein Genüge thun, ihnen ein freudiges Wirken möglich machen werde. Aber dieselbe Ueberlegung sollten wir überall anstellen. „Was ein Gut sein soll, hat den einzigen und nothwendigen Ort seines Daseins in dem lebendigen Gefühl irgend eines geistigen Wesens; Alles was außer, zwischen, vor und hinter den Geistern liegt, Alles was Thatbestand, Ding, Eigenschaft, Verhältniß oder Ereigniß ist, gehört zu dem Reiche der Sachlichkeit, das zwar Güter vorbereitet, aber ohne je selbst ein Gut zu sein. So lange wir Athem haben, wollen wir streiten gegen diesen nüchternen und doch so furchtbaren Aberglauben, der, völlig in der Verehrung für Thatsachen und Formen aufgehend, die sinnvollen Zwecke des wirklichen warmherzigen Lebens gar nicht mehr kennt, oder mit unbegreiflicher Gelassenheit über sie hinwegsieht, um den tiefsten Sinn der Welt in der Beobachtung einer geheimen Entwicklungsetikette zu suchen.“ (Lotze III, 43; vergl. S. 422.) „Beistimmung hatten wir weder für Bestrebungen, welche ohne Achtung vor dem allgemeinen geistigen Mechanismus des Rechts die menschlichen Verhältnisse nach geistvollen Eingebungen ordnen möchten, noch für jene, die, in dem Dienste dieses Mechanismus erstarrt, nur die Herstellung gesetzlicher Thatbestände fordern. Als das Geringere erschien uns überall dem Besondern gegenüber das Allgemeine, mit dem Einzelnen verglichen die Gattung, jeder Thatbestand geringfügig gegen das Gut, das durch seinen Genuß entsteht. Denn jene alle gehören zu dem Mechanismus, in den sich

das Höchste zur Erreichung seiner Zwecke gliedert, das wahrhaft Wirkliche, das ist und sein soll, ist nicht der Stoff und noch weniger die Idee, sondern der lebendige persönliche Geist Gottes und die Welt persönlicher Geister, die er geschaffen hat; sie allein sind der Ort, in welchem es Gutes und Güter gibt." (III, 615.) Es wäre von mir Anmaßung, wenn ich diesen Worten Lotze's noch etwas zur Bestärkung hinzufügen wollte. Aber ich darf ein Beispiel derjenigen Anwendung hier mittheilen, die ich jenem Grundgedanken des trefflichen Mannes geben möchte. Ich entnehme es dem Werke Opzoomers, Die Religion, S. 254 Anm.: „Ein Finger, rauh und schwielig von der Arbeit, bewegt sich langsam über das heilige Blatt [der Schrift]. Es war ein schwerer Tag, jetzt ist es Abend, doch wurde heute nicht gearbeitet. Ueber die Schrift das Haupt gebeugt, sitzt der Arbeiter da: er hat sein einziges Kind zu Grabe getragen. Die Mutter, die keine Mutter mehr ist, sitzt ihm gegenüber und lauscht. Die Freunde und Bekannten haben sich entfernt, sie konnten ihn nicht trösten. Jetzt hat er das Buch der Bücher aufgeschlagen und buchstabirt gläubig und ergeben die Worte, welche von einem Vater reden, der den Sohn züchtigt, den er lieb hat, zu seiner Besserung, damit das Kind der Heiligung theilhaftig werde. Und in das betrübte Herz, das der Tod zerrissen hat, träufelt ein Lebensbalsam, der aus dem Schmerz eine unvergängliche Freude hervorsprossen läßt." Wer dieses Bild, zu dem jeder Erfahrene leicht ähnliche stellen kann, für sentimental hält, mit dem reden wir nicht. Also noch einmal, es ist nicht die Meinung, daß an sich in der höheren Einsicht des Modernen die Unmöglichkeit oder auch nur eine Erschwerung läge, diesem Arbeiter gleich Trost und Erquickung im Worte des Lebens zu finden, aber wohl dies, daß es ein Frevel ist, diesem Arbeiter irgend etwas an Freude, Glück und Stärkung zu entziehen unter dem Vorwande, seine Begriffe von Inspiration, Wunder, Kirche und Amt zu reinigen oder zu modernisiren, um ihn zu der kritischen Zersetzung der orthodoxen Meinungen zu führen, ein Thun, das für den gut und heilsam ist, der, wie ich sagte, damit die von ihm gefühlte Nothwendigkeit der Nothwehr vollzieht gegen die ihn hemmenden Schlingpflanzen der veralteten Ueberlieferung,

für jeden andern aber ohne Werth und Motiv, ja unverständig. Und wenn ich von dem „Arbeiter“ sprach, so werden wir doch ohne weiteres diesen Ausdruck so erweitern, daß er die Mehrzahl unserer Gemeindeglieder in Städten und Dörfern mit umfaßt. Darum also werden wir es nun und nimmermehr billigen dürfen, wenn durch Männer der aufgeklärten Streittheologie, ihre Frömmigkeit in allen Ehren, Auffassungen in die Gemeinden geworfen werden, die „kein Gemeindeleben, kein heiliges Abendmahl, keine Taufe, keinen wirklichen Gottesdienst mehr zulassen, durch welche die Schauer des Ewigen, die Geheimnisse der höheren Welt in den Bildungskreisen und in den Glaubens- und Gesinnungsstufen, aus denen unsere Gemeinden bestehen und bestehen müssen, bei Vornehm und Gering, zerstört werden“. Ich habe absichtlich wieder den Brief des ehrwürdigen Freundes reden lassen, dessen Bibelstunden ich oben beschrieb, eines Mannes, der kein kirchliches Amt und überhaupt kein Amt bekleidet, und gar kein Motiv haben kann, irgend eine Ueberzeugung aus Nützlichkeitsgründen zu verbergen.

In der Wirklichkeit wird freilich die Verbindung der beiden Formen, die im Zusammenhang der reflectirenden und des elementarischen Bewußtseins das Bedürfnis der Frömmigkeit annimmt, eine Aufgabe von nicht gewöhnlicher Schwierigkeit bleiben. Die Leiter der kirchlichen Gemeinde haben diese Aufgabe zu lösen. Sie können sie nicht lösen, wenn sie selbst dem naiven Standpunkt noch angehören und in der Art Knaks eine biblische Astronomie der wissenschaftlichen gegenüberstellen. Sie können sie auch nicht lösen, wenn sie vor Aufklärungsfanatismus nicht wissen, was das Gemüth des Menschen vor Gott werth ist. Diese zweite Art ist weiter entfernt von dem Ziele, als die erste. Auch die Lösung der Aufgabe ist nur scheinbar, die in dualistischer Weise, die man doch auch Heuchelei nennen könnte, für sich selbst der wissenschaftlichen Theorie anhängend, um der Leute oder des lieben Friedens willen amtlich die verworfenen und verachteten exegetischen und dogmatischen Kunststücke weiter reproducirt. Etwas hiervon liegt in der Natur der Sache, es gibt einen Unterschied zwischen der Exegese und der homiletischen Benutzung der Schrift, es gibt eine richtige

Allegorie und eine Verhüllung der Heilswahrheit, die die begriffliche Sonderung der verhüllten Einzelheiten verschmäht, weil es für niemanden ein besseres Apperceptionsmittel gibt, als eben diese Verhüllung. Aber nur als die alle verbindende und gemeinsam stimmende Form darf ein solches Element benutzt werden [a]). Eine wirkliche Lösung kann nur in der Richtung gefunden werden, die Schleiermachers Predigten einschlagen, ich meine nicht genau die Art, in der sie die Bedürfnisse der Gläubigen überall befriedigen, sondern die Richtung, die Absicht, die sie treu festhalten. Die Art wünschte ich oft anders; warum, das ist hier nicht auseinanderzusetzen. Aber die Absicht ist dieselbe, die in dem früher abgeschriebenen Brieffragment mit so edlen Worten als die Absicht der Bibelstunden hingestellt wurde, die der Briefsteller gehalten hat. Ueberall nur das wirklich Geglaubte, das was in der Prüfung des erleuchteten Gewissens und Denkens Stand gehalten hat, nirgend das bloß Conventionelle, das einen gereiften Frommen durch seine Hohlheit und Nichtigkeit abstößt, zu sagen, überall ihm aber auch nur das Positive, was zum Heil der Seele, der sittlichen Anfassung dient, jeden Gläubigen, selbst den geringsten, in seinem religiösen Vertrauen stärkt, nirgend aber ihn irre macht, ihm vorzuhalten, das ist es, was im lautersten Zusammensein Schleiermacher, sofern er ein Prediger war, zu leisten bestrebt war. Fragen wir uns, ob es heutzutage viele Prediger und Predigtsammlungen gibt, die diese Aufgabe annähernd ebenso gut lösen, als Schleiermacher zu seiner Zeit. Ich überlasse dem Leser die Antwort, nur um nicht unhöflich zu werden. Ueber die Thatsache aber, deren genaue Schilderung ich unterlasse, wundere ich mich ganz und gar nicht, eben darum auch nicht über die Erscheinung, daß die Kirche ihre Einwirkung auf die gebildeten und leitenden Kreise der Gesellschaft mehr und mehr schwinden sieht. Daß in dieser Erscheinung, wenn sie sich bis zu Ende fortentwickelt,

---

a) Im übrigen ist es nicht überflüssig, diejenigen Modernen, die auch hierin schon Unwahrhaftigkeiten sehen, auf Lessing zu verweisen, der so gern von ihnen citirt wird. Sie brauchen bloß § 64 und § 69 aus der „Erziehung des Menschengeschlechts“ zu lesen.

ein nationales Unglück liegen würde, wird keiner Beweisführung bedürfen. Daß uns aber auch aus solchem Unglück der Herr herausführen würde, ist ein Vertrauen, das wir nicht wegwerfen dürfen. Möchte es uns nur nicht dadurch erschwert werden, daß wir selbst mitschuldig sind an der Verkehrtheit, die den bezeichneten Riß in unser kirchlich-nationales Leben im Gefolge haben muß!

Gedanken und Bemerkungen.

Ueber einige Stellen von der Furcht des Herrn.

Von

D. K. H. Sack.

Es ist mir seit längerer Zeit zweifelhaft geworden, ob die Uebersetzung mehrerer Schriftstellen von der Furcht des Herrn, nach welcher diese der Weisheit Anfang genannt wird, richtig sei. Die Frage drängt sich dabei von selbst auf, was denn der Fortgang und die Vollendung der Weisheit sei, wenn die Gottesfurcht nur ihr Anfang ist. Ja wenn der hebräische Ausdruck יִרְאַת יְהֹוָה etwa die Furcht im Sinne der Bangigkeit, die mehr knechtische Furcht bezeichnete, der dann, im Sinne der kirchlichen Lehre, eine kindliche, die Liebe in sich schließende Furcht gegenüberstände: dann wäre es ganz psychologisch, die Furcht des Herrn nur als den Anfang von etwas Höherem zu bezeichnen. Es ist aber bekannt, daß der hebräische Begriff nicht einen solchen Gegensatz kennt; daß vielmehr Furcht so viel als Verehrung, freilich auch Scheu Gott zu misfallen, von ihm nicht anerkannt zu werden, aber ganz geeinigt mit Innigkeit des Dankes, der Bewunderung, ja der Liebe bezeichnet, wie denn die Frommen, die Gerechten schlechthin die den Herrn Fürchtenden d. i. Ehrenden genannt werden. Nun ist Weisheit freilich nicht schlechthin identisch mit Gottesfurcht, aber sie wird auch nie als etwas Höheres oder als von dieser losgelöst dargestellt, wie etwa unser Begriff der Wissenschaft von dem der

Frömmigkeit, so daß man sagen dürfte: Wenn nicht Gottesfurcht den Grund legt, wird die wahre Weisheit nicht zu Stande kommen; wie wir zu sagen pflegen: Alle deine Wissenschaft wird von vornherein etwas Falsches in sich bergen und dir nichts helfen, wenn du sie nicht mit Frömmigkeit betreibst. Vielmehr ist Weisheit, חָכְמָה, bei den Hebräern etwas zwar zunächst im Denken Versirendes, aber zugleich ganz Praktisches, das ohne Gefühl und Verehrung für Gott gar nicht gedacht werden kann, dessen Gegensatz die Thorheit ist, und Thorheit steht bekanntermaßen für Gottlosigkeit, z. B. Ps. 14, 1. Daß also Weisheit als etwas dann erst Angehendes oder recht Aufgehendes angesehen werde, nachdem die Gottesfurcht ohne Weisheit schon da gewesen wäre und gleichsam zurückgetreten sei: dies ist vom alttestamentlichen Standpunkte nicht zu denken. Wie nun das Verhältnis von Gottesfurcht und Weisheit auch zu fassen sein möge, und ob nicht doch in gewissem Sinne die Gottesfurcht als der Anfang derselben anzusehen sei: darüber wird nichts irgend Sicheres aufgestellt werden können, bevor nicht die Stellen, auf welche man sich dabei beruft, in genügende Betrachtung gezogen worden sind; und dies möchten wir unsererseits versuchen, unsere Auffassungen jedoch mehr als Anreiz zu umfassenderen Forschungen von Seiten Anderer betrachtend.

Es sind fünf Schriftstellen, auf die es mir vorzugsweise anzukommen scheint, eine Psalmstelle und vier in den Sprüchen Salomo's, nämlich Ps. 111, 10. Sprüche 1, 7; 4, 7; 9, 10; 15, 33.

Ps. 111, 10.

רֵאשִׁית חָכְמָה יִרְאַת יְהוָה׃

Luther übersetzt: „Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang", und Stier behält dies bei. Auch de Wette: „Der Weisheit Anfang ist die Furcht Jehova's." Nun aber bedeutet ראשית zwar oftmals Anfang, wie Gen. 1, 1. Jerem. 28, 1; 49, 34. Eccles. 7, 8. Micha 1, 13; aber an vielen Stellen auch das Vorzüglichste, das Erste dem Werthe nach, die Hauptsache, wie Amos 6, 1 Israel als Volk; Amos 6, 6 den vorzüglichsten Balsam; Hiob 40, 19 (bei Luther u. And. 40, 14) nach Stier: „Der Behemoth ist der Anfang der Wege Gottes"; nach de Wette

ohne Zweifel richtiger: „Er ist das erste der Werke Gottes"; 1 Sam. 15, 21 „das Vorzüglichste des Verbannten"; Jerem. 49, 35 nach Stier: „Ich zerbreche den Bogen Elams, ihre vornehmste Gewalt"; de Wette: „seine vornehmste Stärke". — Dafür nun, daß wir unsere Stelle übersetzen: „Das Vorzüglichste der Weisheit ist die Furcht des Herrn" spricht der Zusammenhang, denn zu diesem רֵאשִׁית wird nun schlechthin als Apposition gesetzt: „eine feine Klugheit (die wahre Einsicht), wer darnach thut, deß Ruhm besteht ewig", welches doch vom Anfange der Weisheit ohne Zweifel viel weniger passend gesagt würde.

Sprüche 1, 7.

יִרְאַת יְהוָה רֵאשִׁית דָּעַת׃

Stier: „Des Herrn Furcht ist Anfang der Erkenntnis", de Wette: „Die Furcht Jehova's ist Anfang der Erkenntnis — in der Note: And. Vorzüglichstes." Rosenmüller zieht deshalb die Uebersetzung principium der anderen praecipuum vor, weil Spr. 9, 10 offenbar vom Anfange die Rede sei. Diese Stelle nun (auf die wir zurückkommen) hier zum Bestimmungsgrunde für die Auffassung des רֵאשִׁית zu machen, scheint mir nicht berechtigt. Auch hier spricht das Folgende für die Uebersetzung „Vorzüglichstes, Hauptsache". Denn wenn es heißt: „Weisheit und Zucht verachten die Thoren": so liegt der Nachdruck darauf, daß nur Thoren, d. i. Nicht-Gottesfürchtige, Gottlose, die Weisheit verachten, was sich eben daraus erklärt, daß sie von dem, was in ihr die Hauptsache ist, entblößt sind; und zu dieser Verbindung paßt der Begriff des Anfangs so gut als gar nicht. — Zu erinnern ist auch wohl an Jesaj. 11, 2, wo דַעַת und יִרְאַת יְהוָה zusammen das dritte Paar der Geistesgaben des Messias bilden, so daß es seltsam wäre, wenn יִרְאַת יְהוָה in unserer Stelle als Anhang von דַעַת vorkommen sollte [a]).

---

a) Es ist zu bemerken, daß die Uebersetzung dieser, sowie der zweiten und vierten Stelle, aus den Sprüchen bei Ewald und Kamphausen (in Bunsens Bibelwerke) mit der von Stier und de Wette übereinstimmt.

Sprüche 4, 7.

רֵאשִׁית חָכְמָה קְנֵה חָכְמָה וּבְכָל־קִנְיָנְךָ קְנֵה בִינָה׃

Von Luthers sehr freier Uebersetzung dieser Stelle: „Der Weisheit Anfang ist, wenn man sie gerne höret, und die Klugheit lieber hat, denn alle Güter" weichen die Neueren mit Recht ab. Stier und de Wette fassen den zwiefachen Imperativ קְנֵה als Inhalt des Anfangs der Weisheit. Stier: „Der Weisheit Anfang ist: Kaufe Weisheit und um alle deine Habe kaufe Verstand." De Wette im wesentlichen ebenso; doch führt er auch hier in der Note an, daß Andere die ersten Worte übersetzen: „Das Vorzüglichste ist Weisheit." Beide scheinen Umbreit gefolgt zu sein, der in seinem Commentar (v. J. 1825) den Gedanken, daß der Imperativ „kaufe" sich auf den Begriff des Anfangs beziehe, premirt, indem er sagt: „der Weisheit Anfang": „kaufe Weisheit" d. i. der Vorsatz (dargestellt als ein Zuruf, der im Innern des Geistes erschallt), sich Weisheit zu erwerben, ist schon der Anfang derselben. Schlecht Döderlein: „Das Erste (d. i. das Vornehmste und Beste) ist Weisheit." Auch Rosenmüller adoptirt diese Auffassung, indem er als Parallele Buch der Weisheit 6, 18 (17) anführt, welche Stelle bei de Wette lautet: „Der zuverläßigste Anfang derselben (der Weisheit) ist Verlangen nach Belehrung"; in der Note die mir richtig scheinende Uebersetzung: „Der Anfang derselben ist ein aufrichtiges Verlangen nach Belehrung." Diese Stelle beweist aber gewiß nichts für die Auffassung der unsrigen von Seiten Umbreits, da ein Verlangen nach Belehrung allerdings der nothwendige Anfang alles Lernens ist; aber etwas ganz Verschiedenes davon die Handlung des Kaufens, welche nicht eine Gemüthsbewegung, sondern eine Besitzergreifung ist. Damit haben wir schon unsere Meinung ausgesprochen, daß die Erklärung des sonst so trefflichen Interpreten Umbreit uns als sehr künstlich und keineswegs treffend erscheint. Denn den Imperativ „kaufe", der noch kurz vorher V. 5 als ein Zuruf des Vaters des Schriftstellers vorkommt, V. 7 als den Vorsatz des Schülers selbst, der „als Zuruf im Innern des Geistes vorgestellt wird", zu fassen, ist doch gewiß gesucht, und ebenso scheint mir der Gedanke, daß diese Selbstermahnung schon

Anfang der Weisheit sei, nicht natürlich. Viel einfacher und klarer tritt der Sinn von V. 7 hervor, wenn wir mit Ludwig de Dieu und Döderlein übersetzen: „Das Vorzüglichste (Wichtigste) ist Weisheit, kaufe sie, gib all dein Eigentum für sie hin.“ Eine Parallele dazu bildet Matth. 13, 45 u. 46, wo der Kaufmann, gerade weil die Perle eine köstliche (*πολύτιμος*) war, sie mit Allem, was er hatte, erkaufte; so hier, weil die Weisheit das Vorzüglichste ist, soll man sie kaufen.

Sprüche 9, 10.

תְּחִלַּת חָכְמָה יִרְאַת יְהוָה וְדַעַת קְדשִׁים בִּינָה׃

Stier: „Der Weisheit Anfang ist des Herrn Furcht, und Erkenntnis des Heiligen ist Verstand.“ De Wette: „Der Weisheit Beginn ist die Furcht Jehova's, und Erkenntnis des Allheiligen ist Verstand.“ Hier ist nun תְּחִלָּה ohne Zweifel „Anfang“ zu übersetzen, denn dies bedeutet das von dem Hifil von חָלַל, הֵחֵל, abgeleitete Nomen an so manchen Stellen, wie Gen. 9, 20; 13, 3. Jud. 1, 1; 20, 18. Esra 4, 6. Nehemia 11, 17. Und wie sollte die Gottesfurcht nicht auch als das, womit alle wahre Weisheit anheben muß, bezeichnet werden, ohne daß daraus das Recht folgt, die Stellen mit רֵאשִׁית auch durch „Anfang“ wiederzugeben. Auch ist zu bemerken, daß an mehreren der angeführten Stellen, nämlich Gen. 9, 20 und den drei zunächst genannten, das Wort תְּחִלָּה eine gewisse Emphase in sich schließt, oder vielmehr den Nebenbegriff eines Vorangehens, des Anführens in einer Thätigkeit zu haben scheint, wie Gesenius (Thesaur. s. v.) בַּתְּחִלָּה erklärt: primum, ut initium faciat. So wird Noah als der Anfänger alles Landbaus angegeben, und Jud. 1, 1 muß es doch wohl als eine Ehre, als etwas Bedeutendes angesehen werden, daß einer der Stämme zuerst die Bekriegung der Feinde beginnen solle. Dies liegt ja auch in dem Begriffe des *ἀρχηγός*, als welcher Christus und zugleich als *τελειωτής* bezeichnet wird, Hebr. 2, 20; 12, 2. Aehnliches scheint mir Nehem. 11, 17 angedeutet, wo Mathanja genannt wird „das Haupt, Dank anzuheben zum Gebet“. Was ich in Bezug auf unsere Stelle als den Sinn von תְּחִלָּה ansehen möchte, ist ungefähr das, was wir ausdrucken würden: „Die Gottesfurcht ist Anfang und Ende der

Weisheit"; wie denn von dieser Verknüpfung des Anfangs mit dem Ende eine Spur in der 1 Sam. 3, 12 vorkommenden Redensart הָחֵל וְכַלֵּה, incipiendo et finiendo, von Anfang bis zu Ende, zu liegen scheint. Achten wir auf das zweite Glied unserer Stelle, so spricht dies auch nicht wenig dafür, daß der „Anfang" hier nicht etwa das Erste, Zurücktretende, gleichsam sich in die Weisheit Verlierende sei, denn דַּעַת קְדֹשִׁים, ohne Zweifel zu fassen als „Verehrung Gottes", also parallel mit יִרְאַת יְהוָה, wird schlechthin als בִּינָה gefaßt, welches hier parallel ist mit חָכְמָה

Sprüche 15, 33.

יִרְאַת יְהוָה מוּסַר חָכְמָה וְלִפְנֵי כָבוֹד עֲנָוָה׃

Stier: „Die Furcht des Herrn ist Zucht zur Weisheit, und ehe man zu Ehren kommt, muß man zuvor geniedrigt sein." De Wette: „Die Furcht Jehova's ist Zucht zur Weisheit, und vor den Herrn gehet Demut her." Diese Stelle hat keine unmittelbare Beziehung zu der vorigen, da vom Anfange der Weisheit darin nicht die Rede ist. Uebersetzt man sie aber so, wie Luther, Stier und de Wette: so ist sie allerdings der Vorstellung von dem in der Furcht Gottes liegenden Anfange der Weisheit günstig, denn eine Erziehung zur Weisheit durch die Gottesfurcht setzt diese als das Frühere, das Erziehende, voraus, obwohl sie deshalb doch nicht als ein bloßer Anfang gedacht werden muß, sondern mehr als ein fortwährender Antrieb, sich um Weisheit zu bemühen. Allein es scheint zweifelhaft, ob die Uebersetzung des מוּסַר חָכְמָה durch „Zucht zur Weisheit" richtig sei. An vielen Stellen nämlich erscheint das auf den status constructus מוּסַר folgende Nomen als das Subject der Zucht, des Erziehens, der Unterweisung. So Sprüche 1, 8: „Höre, mein Sohn, die Zucht des Vaters"; ebenso Kap. 4, 1. Hiob 5, 17: „Die Züchtigung des Allmächtigen." Spr. Kap. 8 wird die Weisheit persönlich redend eingeführt, und da heißt es V. 32: „Hört auf mich", weshalb nothwendig V. 33. שִׁמְעוּ מוּסָר erklärt werden muß: „Höret meine Unterweisung." Wendet man dies auf unsere Stelle an: so ergibt sich der Sinn: „Die Furcht des Herrn ist Zucht der Weisheit", sie ist an sich zurechtweisende, ermahnende Weisheit, sie ist das, was

Gemüth und Willen weise regelt. Auch ist zu bemerken, daß an einigen Stellen מוּסָר schlechthin parallel mit Weisheit steht, wie Spr. 1, 2; 23, 23, wodurch es denn weniger wahrscheinlich wird, daß das Wort ein anderes Mal nur die Erziehung zur Weisheit bedeute. Der Gedanke des zweiten Gliedes, daß Demut vor der Ehre, Erniedrigung vor der Erhöhung einhergehe, paßt übrigens zu beiden Auffassungen der Stelle.

Zum Beweise, daß in den LXX und den Apokryphen das Wort *ἀρχή*, die Uebersetzung von רֵאשִׁית, mehrmals „das Vorzüglichste", nicht „Anfang" bedeute, führen wir zwar nicht Sirach 1, 12 (ed. Apel 1837, bei Stier und de Wette V. 16) an, weil eben hier die Frage wegen der Aehnlichkeit mit Ps. 111, 10 und Spr. 1, 7 als eine offene erscheint, aber wohl Hiob 40, 14 *ἀρχὴ πλάσματος κυρίου*, nach Winer: praestantissima est creatura; ferner Sirach 10, 12 (de Wette V. 14) *ἀρχὴ ὑπερφανίας ἀνθρώπου ἀφισταμένου ἀπὸ κυρίου*, nach Schleusner (Thesaur. s. v.) summa superbia, viel natürlicher, als nach Stier: „Davon kommt alle Hoffart her, wenn ein Mensch von Gott abfällt" und nach de Wette: „Der Anfang der Hoffart ist —"; Sirach 11, 3 *ἀρχὴ γλυκυσμάτων ὁ καρπὸς αὐτῆς*, was selbst de Wette und Stier übersetzen, jener: „Der Süßigkeiten erste ist ihre (der Biene) Frucht", dieser: „die allersüßeste Frucht."

Wenn wir nun schließlich einen Blick werfen auf die sonst und häufig in dem Alten Testament und den davon abhängigen Apokryphen vorkommenden Bezeichnungen und Beschreibungen der Furcht des Herrn, und finden, daß sie Hiob 28, 28 als identisch mit der Weisheit erscheint, Ps. 19, 11 als etwas Reines und ewig Bleibendes, Sir. 1, 16 als Krone der Weisheit, Sir. 1, 18 als Wurzel der Weisheit (jedenfalls etwas Tieferes als Anfang), Sir. 25, 11 als alles übertreffend u. s. w.: so scheint es ausgemacht, sie dürfe nicht in dem Sinne als Anfang

Weisheit"; wie denn von dieser Verknüpfung des Anfangs mit dem Ende eine Spur in der 1 Sam. 3, 12 vorkommenden Redensart הָחֵל וְכַלֵּה, incipiendo et finiendo, von Anfang bis zu Ende, zu liegen scheint. Achten wir auf das zweite Glied unserer Stelle, so spricht dies auch nicht wenig dafür, daß der „Anfang" hier nicht etwa das Erste, Zurücktretende, gleichsam sich in die Weisheit Verlierende sei, denn דַעַת קְדֹשִׁים, ohne Zweifel zu fassen als „Verehrung Gottes", also parallel mit יִרְאַת יְהוָה, wird schlechthin als בִּינָה gefaßt, welches hier parallel ist mit חָכְמָה

Sprüche 15, 33.

יִרְאַת יְהוָה מוּסַר חָכְמָה וְלִפְנֵי כָבוֹד עֲנָוָה׃

Stier: „Die Furcht des Herrn ist Zucht zur Weisheit, und ehe man zu Ehren kommt, muß man zuvor geniedrigt sein." De Wette: „Die Furcht Jehova's ist Zucht zur Weisheit, und vor den Herrn gehet Demut her." Diese Stelle hat keine unmittelbare Beziehung zu der vorigen, da vom Anfange der Weisheit darin nicht die Rede ist. Uebersetzt man sie aber so, wie Luther, Stier und de Wette: so ist sie allerdings der Vorstellung von dem in der Furcht Gottes liegenden Anfange der Weisheit günstig, denn eine Erziehung zur Weisheit durch die Gottesfurcht setzt diese als das Frühere, das Erziehende, voraus, obwohl sie deshalb doch nicht als ein bloßer Anfang gedacht werden muß, sondern mehr als ein fortwährender Antrieb, sich um Weisheit zu bemühen. Allein es scheint zweifelhaft, ob die Uebersetzung des מוּסַר חָכְמָה durch „Zucht zur Weisheit" richtig sei. An vielen Stellen nämlich erscheint das auf den status constructus מוּסַר folgende Nomen als das Subject der Zucht, des Erziehens, der Unterweisung. So Sprüche 1, 8: „Höre, mein Sohn, die Zucht des Vaters"; ebenso Kap. 4, 1. Hiob 5, 17: „Die Züchtigung des Allmächtigen." Spr. Kap. 8 wird die Weisheit persönlich redend eingeführt, und da heißt es V. 32: „Hört auf mich", weshalb nothwendig V. 33. שִׁמְעוּ מוּסָר erklärt werden muß: „Höret meine Unterweisung." Wendet man dies auf unsere Stelle an: so ergibt sich der Sinn: „Die Furcht des Herrn ist Zucht der Weisheit", sie ist an sich zurechtweisende, ermahnende Weisheit, sie ist das, was

Gemüth und Willen weise regelt. Auch ist zu bemerken, daß an einigen Stellen מוּסָר schlechthin parallel mit Weisheit steht, wie Spr. 1, 2; 23, 23, wodurch es denn weniger wahrscheinlich wird, daß das Wort ein anderes Mal nur die Erziehung zur Weisheit bedeute. Der Gedanke des zweiten Gliedes, daß Demut vor der Ehre, Erniedrigung vor der Erhöhung einhergehe, paßt übrigens zu beiden Auffassungen der Stelle.

Zum Beweise, daß in den LXX und den Apokryphen das Wort *ἀρχὴ*, die Uebersetzung von רֵאשִׁית, mehrmals „das Vorzüglichste“, nicht „Anfang“ bedeute, führen wir zwar nicht Sirach 1, 12 (ed. Apel 1837, bei Stier und de Wette V. 16) an, weil eben hier die Frage wegen der Aehnlichkeit mit Ps. 111, 10 und Spr. 1, 7 als eine offene erscheint, aber wohl Hiob 40, 14 *ἀρχὴ πλάσματος κυρίου*, nach Winer: praestantissima est creatura; ferner Sirach 10, 12 (de Wette V. 14) *ἀρχὴ ὑπερφανίας ἄνθρωπον ἀφισταμένου ἀπὸ κυρίου*, nach Schleusner (Thesaur. s. v.) summa superbia, viel natürlicher, als nach Stier: „Davon kommt alle Hoffart her, wenn ein Mensch von Gott abfällt“ und nach de Wette: „Der Anfang der Hoffart ist —“; Sirach 11, 3 *ἀρχὴ γλυκυσμάτων ὁ καρπὸς αὐτῆς*, was selbst de Wette und Stier übersetzen, jener: „Der Süßigkeiten erste ist ihre (der Biene) Frucht“, dieser: „die allersüßeste Frucht.“

Wenn wir nun schließlich einen Blick werfen auf die sonst und häufig in dem Alten Testament und den davon abhängigen Apokryphen vorkommenden Bezeichnungen und Beschreibungen der Furcht des Herrn, und finden, daß sie Hiob 28, 28 als identisch mit der Weisheit erscheint, Ps. 19, 11 als etwas Reines und ewig Bleibendes, Sir. 1, 16 als Krone der Weisheit, Sir. 1, 18 als Wurzel der Weisheit (jedenfalls etwas Tieferes als Anfang), Sir. 25, 11 als alles übertreffend u. s. w.: so scheint es ausgemacht, sie dürfe nicht in dem Sinne als Anfang

der Weisheit angesehen werden, daß sie nur dazu da wäre, Weisheit und Wissen hervorzubringen, und damit ihre Aufgabe erfülle, sondern vielmehr als das in sich selbst den höchsten Werth Habende, als das höchste Gut, als den innersten Werth des Menschen bedingend, die Weisheit aus sich erzeugend, selbst die wahre Weisheit und das höchste Wissen seiend, und doch in sich von diesem relativ verschieden. Die חָכְמָה erscheint nämlich zunächst als intellektuelles Vermögen, als Ueberschauen der Verhältnisse und Zwecke des Lebens, als Verstand und Klugheit in Beurtheilung derselben, wie z. B. von Seiten des richtenden Salomo; aber die rechte Anwendung und Entwickelung dieses Vermögens, dieser Gabe ist nur möglich durch יִרְאַת יְהוָה. Diese wurzelt in der Tiefe des Gemüths, welches sich der Anerkennung und Anbetung des ewigen, sich offenbart habenden Gottes öffnet. Da aber das Gemüth, das Herz (לֵב) nach alttestamentlicher Anschauung keineswegs bloß Gefühl, sondern zugleich ein innerlich schauendes, Gedanken bildendes und festhaltendes Vermögen ist: so ist eben die Gottesfurcht, die Religiosität des den lebendigen Gott ehrenden Herzens die Wurzel, die Quelle, Anfang und Ende aller Weisheit nach dem Maße, als diese letztere Gabe dem Einen mehr, dem Andern weniger verliehen wird. Darauf scheint mir auch die schon erwähnte, höchst bedeutende Stelle Jesaj. 11, 2 hinzudeuten: Weisheit und Verstand werden hier als das erste Paar des dem Messias einwohnenden Geistes des Herrn genannt; aber die folgenden sind nicht etwa geringere, vielmehr sind Rath und Stärke die die Weisheit schon voraussetzenden, thätig wirkenden Kräfte, und zuletzt werden Erkenntnis und Furcht des Herrn genannt, als im Innersten lebend und von da aus alles belebend, auch durch ihr Zusammensein kund thuend, daß wahrer Gottessinn ein Erkennen ist, mehr als ein bloß intellektuelles, ein Innewerden Gottes, welches Gottesfurcht, Gottesverehrung in sich schließt.

Mai 1869.

Recensionen.

1.

Chronologisch-geographische Einleitung in das Leben Jesu Christi von H. Ed. Caspari. Nebst vier Karten und Plänen: I. Generalkarte der Reisen Jesu. II. Karte vom See Gennezareth. III. Plan von Sichem und Sychar. IV. Plan von Jerusalem. Hamburg 1869. Agentur des Rauhen Hauses. XVI & 263 SS.

Nicht bloß die Ethik, sondern auch die Historie in der Theologie hat ihren Streit über die Adiaphora. Als solche pflegt nämlich ein falscher Spiritualismus die Chronologie und Geographie im Leben Jesu zu behandeln. So wenig aber die Ethik die Adiophora anerkennen kann, ebenso wenig darf dies die Historie im Leben Jesu thun, wenn sie anders nicht zugleich mit der fides humana auch die fides divina zum Adiaphoron machen will. Einer solchen Reflexion verdankt die vorliegende Schrift ihre Entstehung und bietet daher eine auf die Evangelienharmonie gebaute apologetische Construction der synoptischen und johanneischen Chronologie und Geographie, welcher die Wissenschaft ein macte virtute tua esto nicht versagen darf. Der behandelte Stoff zerfällt in die zwei Haupttheile der allge-

meinen Herstellungsmittel der Chronologie im Leben Jesu und der speciellen Chronologie und Geographie desselben. Der Verfasser hat seiner Arbeit folgende Eintheilung gegeben: „1) Die chronologische Grundlage der Geschichte Jesu Christi; 2) Geburt und Kindheit Jesu; 3) der See Gennezareth und seine Umgebungen; 4) das erste Jahr der Wirksamkeit Jesu von seinem Auftreten bis zum Tode Johannes des Täufers, J. Roms 781; 5) das zweite Jahr der Wirksamkeit Jesu Christi, 782 R.; 6) das dritte und letzte Jahr der Wirksamkeit Jesu, 783 R." Hiezu kommt noch eine umfängliche Beilage: „Die Topographie von Jerusalem." Den Schluß machen drei Kärtchen über die Reisen Jesu, die Umgebungen des Sees Gennezareth und über Nablus und zwei Pläne über den Gang unter der Aksa in der Zionkirche und über das heutige Jerusalem mit den Ueberresten des alten.

Der historischen Chronologie des ersten Abschnitts stellt der Verfasser eine technische über „das jüdische Kalenderwesen" voran. Unter der Verwerfung der von Seyffarth zur astronomischen Ermöglichung der Sonnenfinsternis am Todestag Jesu aufgestellten Behauptung einer früheren erst von dem Synedrium von Tiberias um 200 n. Chr. verdrängten Solarrechnung der Juden schreibt er denselben auf Grund der Zeugnisse des Anatolius von Laodicäa bei Eusebius, Galens, der „Predigt Petri" bei Clemens von Alexandrien und Philo's zur Zeit Jesu eine Lunarrechnung zu, die er in ihren einzelnen Modalitäten darstellt. Der Nachweis Frankels in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", Bd. IV, S. 103 ff., daß während des Bestandes des zweiten Tempels nach Mondmonaten gerechnet worden sei, scheint dem Verfasser entgangen zu sein. Ob nun gleich seine Exposition so ziemlich lauter Dinge enthält, die man seit Selden weiß und bei Wurm, Ideler, Winer, Wieseler, v. Gumpach und Levisohn findet, so verdient er mit deren Reproduction gleichwol allen

Dank, da einerseits die **Kenntnis** der technischen Chronologie der Juden für das Verständnis der historischen Chronologie des Lebens Jesu unerläßlich ist und andererseits die Arbeiten der genannten Gelehrten mit Ausnahme der **Winers** und **Wieselers** abseits von der Heerstraße liegen, so daß sie nur von Wenigen beachtet werden. Aus dem Detail glaubt der Recensent hier nur die interessante Erklärung des vielbesprochenen *σάββατον δευτερόπρωτον* ausheben zu sollen. Aus der „Predigt Petri“ führt nämlich der Verfasser, wie vorhin gesagt werden ist, zum Beweis der Lunarrechnung der Juden folgende Stelle an: *λατρεύουσι ἀγγέλοις καὶ, ἀρχαγγέλοις, μηνὶ καὶ σελήνῃ, καὶ ἐὰν μὴ σελήνη, φανῇ, σάββατον οὐκ ἄγουσι τὸ λεγόμενον πρῶτον, οὐδὲ νεομηνίαι ἄγουσι, οὔτε ἑορτὴν, οὔτε μεγάλην ἡμέραν*, und benutzt sie später zu der Behauptung, daß man bei der für die Juden auf dem Lande und in der Diaspora stehend gewordene Praxis der **Doppelfeier** des Neulichtstages nach jedem Monat von 29 Tagen den **dreißigsten** seit dem letzten Neulicht *σάββατον πρῶτον* und den folgenden Tag *σάββατον δευτερόπρωτον* genannt habe. Eine feine Lösung eines alten Räthsels! Ob aber auch die richtige? Die Neumonde und Sabbate werden sonst ausdrücklich voneinander unterschieden, und nirgends wird der Neumondstag Sabbat genannt.

Die **historische** Chronologie der Grundmomente für das Leben Jesu; welche um ihres allgemeinen und hohen Interesses willen eine eingehende Kritik verlangt, beginnt der Verfasser mit den „**Hauptepochen aus dem Leben des Königs Herodes**“. Zum Ausgangspunkt nimmt er die Angabe des Josephus Antiqq. XVII, 8, 1, daß Herodes 34 Jahre nach der Hinrichtung des Antigonus und 37 Jahre nach seiner Ernennung zum König durch die Römer gestorben sei, um so sogleich die drei Hauptzeitpunkte seiner **Ernennung**, seiner **Thronbesteigung** und seines **Todes** zur Hand zu haben. Die **Ernennung** fixirt er mit **Ewald** und v. **Gumpach** auf den Frühling 39 v. Chr., statt 40, wie gewöhnlich geschieht, da dieselbe die vorherige Versöhnung des Antonius und Augustus nach dem Friedensschluß von Brun-

dusium gegen das Ende des Jahres 40 voraussetze und andererseits Herodes seine Reise nach Rom im Winter gemacht habe. Die Jahresconsuln bei Josephus Antiqq. XIV, 14, 5, C. (Cn.) Domitius Calvinus und C. Asinius Pollio führen nun freilich in das Jahr 40, die Olympiade 184 aber soll in das Jahr 39 führen, da sie die Jahre 715—718 Roms (39—35 v. Chr.) umfasse. Eine Rechnung, welche mit der Regel für die Olympiadenreduction nicht harmonirt, da diese den Anfang von Ol. 184 auf den 1. Juli 44 v. Chr. = 710 R. bringt, denn (183 . 4) + 1 = 733, aber 777 — 733 = 44. Wollte man für das Jahr 39 die Olympiade des Josephus retten, so müßte man entweder den Traum Seyffarths von pythischen, zwei Jahre nach den gewöhnlichen beginnenden Olympiaden acceptiren, oder zu der nicht sehr wahrscheinlichen Vermuthung sich entschließen, er habe als Jude die Olympiadenepoche vom 1. Juli nicht nur auf den 1. Thischri des gleichen, sondern sogar auf den 1. Nisan des folgenden Jahres vorgeschoben, denn nur so reicht Ol. 184 bis in den Frühling 39 v. Chr. = 715 R. Wie aber Josephus hier in der Ernennungsfrage durch seine Synchronismen mit der geschichtlichen Wahrscheinlichkeit sich in Widerspruch setzt, so thut er das an andern Orten, die der Recensent nachträgt, mit sich selbst. Zählt man nämlich von dem unbestrittenen Eroberungsjahr Jerusalems durch Pompejus 63 n. Chr. an die 24 Amtsjahre des Hohepriesters Hyrkan II. bis zum Regierungsantritt des Antigonus in Antiqq. XX, 10, 4 und ebendamit bis zur Flucht des Herodes, so fällt diese in das Jahr 39 und die im Winter — *χειμῶνόστε ὄντος* Antiqq. XIV, 14, 2 und *διὰ χειμῶνος* B. J. I, 14, 3 — unternommene Romfahrt in das Jahr 38; damals war aber freilich Antonius nicht in Rom. Dasselbe Jahr erhält man durch den Einfall der Parther im zweiten Jahre nach der Bestellung des Herodes zum Tetrarchen durch Antonius im Jahr 41 in Antiqq. XIV, 13, 3. Geht man dagegen vom Hohepriesteramtsantritt des Aristobulus in Ol. 177, 3 = 70—69 v. Chr. und unter dem Consulat des Q. Hortensius und Q. Metellus = 69 v. Chr. in Antiqq. XIV,

1, 2 aus, so kommt man mit dem Regierungsantritt des Antigonus durch die 3 Jahre und 3 Monate Aristobuls und die 24 Jahre Hyrkans, auf 42 v. Chr. Geht man noch weiter bis zum Antrittsjahr des Judas Makkabäus 146 der seleuc. Aere nach Antiqq. XII, 6, 4 zurück und zieht hievon die 126 Jahre der hasmonäischen Herrschaft in Antiqq. XIV, 16, 4 ab, so kommt man mit der Flucht des Herodes gar bis in das Jahr 43 oder 44 hinauf. Dagegen bringt wieder das Datum der Ermordung des Hohepriesters Simon im Schebat 177 der seleuc. Aere = Februar 135 v. Chr. durch den Abzug der 95 Jahre und 3 Monate seiner fünf Nachfolger bis auf Antigonus in Antiqq. XIII und XX die Romfahrt des Herodes in das Jahr 39 herab. Man sieht: auf Josephus ist kein Verlaß! Die Thronbesteigung setzt der Verfasser mit der Eroberung Jerusalems und der Hinrichtung des Antigonus an das Ende des Jahres 718 R. = 36 v. Chr. Josephus dagegen setzt Antiqq. XIV, 16, 4 die Eroberung unter die Consuln M. Agrippa und Caninius Gallus 37 v. Chr. und in Ol. 185, und zwar auf das Versöhnungsfest, den 10. Thischri, wie der Verfasser gegen Wieselers und v. Gumpachs Siwan scharfsinnig beweist, genau 27 Jahre nach der Eroberung durch Pompejus. Die Beweismittel des Verfassers für das Jahr 36 sind: 1) die drei Jahre zwischen der Ernennung und Thronbesteigung des Herodes Antiqq. XIV, 15, 14; 2) das Sabbatjahr zur Zeit der Belagerung Jerusalems; 3) das Erdbeben im siebenten und 4) der Tempelbau im achtzehnten Regierungsjahr desselben. Der erste Grund ist die einfache Consequenz des Ernennungsdatums und hätte durch die Berufung auf die 27 Jahre seit der Eroberung durch Pompejus 63 v. Chr. leicht verstärkt werden können, da das Consulat des M. Agrippa und L. Caninius das 27ste mit und nicht seit dem des Antonius und Cicero ist, wie der Verfasser meint. Der zweite Grund ist eine arithmetische Deduction aus den dem Josephus und dem Seder olam rabba entnommenen Nachweis, daß das Jahr der Zerstörung Jerusalems durch Titus 70 n. Chr. ein Sabbat-

jahr gewesen sei: ist nämlich das Thischrijahr 69—70 n. Chr. ein Sabbatjahr gewesen, so ist es auch das Thischrijahr 37—36 v. Chr. gewesen, da sich die 105 Jahre seit 36 v. Chr. ausschließlich bis 70 n. Chr. einschließlich durch 7 ohne Rest dividiren. Dieses Resultat sichert sich der Verfasser durch die Thatsache, daß die beiden andern geschichtlich bekannten Sabbatjahre 163—162 und 35—34 v. Chr. mit dem Jahre 70 in einer arithmetischen Reihe stehen. Ein dunkler Punkt hebt sich freilich von diesem klaren Horizonte ab, das ist der Wortlaut der Angabe Jose's ben Chalafta, der erste Tempel und ebenso der zweite sei zerstört worden mozaë schabbath und mozaë schebiith. Nach Maimonides, Meyer, dem Herausgeber und Commentator des Seder olam rabba, v. Gumpach und dem Verfasser heißen diese Worte: das Ende des Sabbats und Sabbatjahrs, nach Levy's „Chaldäischem Wörterbuch zu den Targumim", Th. II, S. 454 heißt aber mozaë schabbath Sonntag, wie maale schabbath Freitag, und dann natürlich auch mozaë schebiith das auf das Sabbatjahr folgende Jahr. Wirklich läßt sich auch mozaë schabbath in der Mischnah Schabbath XV, 3, der einzigen Stelle, welche dem Rec. über den Gebrauch des Ausdrucks augenblicklich zur Hand ist, gar nicht anders als mit Sonntag übersetzen. Ebenso ist es mit mozaë schebiith in einer Gemarastelle bei Koch: „Sanhedrin et Maccoth" p. 9, wo es nichts anderes als das erste nach dem Sabbatjahr bedeuten kann. Für die Uebertragung dieser Bedeutung auf die Sederstelle aber ist es von verhängnisvollem Gewicht, daß Jose's Datum der Tempelverbrennung, der 9. Ab, im Jahr 70 nach Wieselers und v. Gumpachs Berechnung, die der Verfasser selber anerkennt, mit Sonntag dem 5. August unserer Zeitrechnung zusammentrifft. Allerdings bemüht sich der Verfasser das Gewicht dieser mathematischen Thatsache durch die Behauptung zu verringern, es sei in der Aussage Jose's wegen der Anzündung der Hallen des inneren Vorhofes am 8. Lous = Ab der 8. Ab d. i. Samstag der 4. August gemeint und nur zum Zweck der Vereinigung des Andenkens der zwei Tempelbrände, des ersten am

10. und des zweiten am 8. Ab in einem Trauerfest der 9. Ab genannt; das ist jedoch ein Nothbehelf, der den Werth einer guten Ausrede nach schwäbischer Schätzung nicht erreicht. Entschieden unzuverläßig ist der dritte Grund des Verfassers, das Erdbeben im siebenten Regierungsjahr des Herodes, da er auf die bedenkliche Basis eines lexikalischen Fehlers gebaut ist; die nähere Bestimmung der Zeit des Erdbebens in B. J. I, 19, 3: ἀκμάζοντος δὲ τοῦ περὶ Ἄκτιον πολέμου, soll nämlich heißen: als der actische Krieg sich zuspitzte oder anfieng. Durch diese Uebersetzung gewinnt der Verfasser das Recht, das Jahr der Kriegserklärung an Kleopatra 722 R. = 32 v. Chr. zum Ausgangspunkt seines Calculs zu machen und mit den 7 Jahren vorher das Jahr 39 v. Chr. zu erreichen. Ἀκμάζειν bedeutet aber eben nicht den Anfang, sondern die Höhe einer Entwicklung, und führt somit nothwendig bei dem actischen Krieg in den Frühling des Jahres 31, ein durch die Parallelstelle Antiqq. XV, 5, 2 gerechtfertigter Termin, da dort das Erdbeben in die Nähe der Schlacht von Actium gerückt ist. Rechnet man nun vom Jahre 31 rückwärts, so kommt man mit dem ersten Regierungsjahr des Herodes in das Jahr 37. Nicht glücklicher ist die den vierten Grund abgebende Appellation an das Datum des Tempelbaus. Nach Antiqq. XV, 11, 1 hat Herodes den Tempelbau im 18., nach B. J. I, 21, 1 im 15. Regierungsjahr begonnen. Nun wird das 18. Regierungsjahr dieses Königs in Antiqq. XV, 10, 3 durch die Reise des Augustus nach Syrien auf den Frühling oder Sommer 20 v. Chr. markirt, also fiel sein erstes in das Jahr 37, und das 15. in B. J. ist einfach ein Schreibfehler? Mit nichten, sondern der Verfasser belehrt uns, daß das Reisejahr des Augustus das 15. mehr wenige Monate (beziehungsweise fünf bis sechs) nach der Eroberung Jerusalems im Thischri 36 v. Chr. und das 19., aber nicht das 18., seit der Ernennung des Herodes sei. Das Todesjahr und sogar den Todestag bestimmt der Verfasser auf den 24. Januar 1 v. Chr. Seine Operation ist die, daß er zunächst zwei Reihen von Texten einander gegenüberstellt, deren eine den Tod frühestens in das Jahr 752 R. = 2 v. Chr.

jahr gewesen sei: ist nämlich das Thischrijahr 69—70 n. Chr. ein Sabbatjahr gewesen, so ist es auch das Thischrijahr 37—36 v. Chr. gewesen, da sich die 105 Jahre seit 36 v. Chr. ausschließlich bis 70 n. Chr. einschließlich durch 7 ohne Rest dividiren. Dieses Resultat sichert sich der Verfasser durch die Thatsache, daß die beiden andern geschichtlich bekannten Sabbatjahre 163—162 und 35—34 v. Chr. mit dem Jahre 70 in einer arithmetischen Reihe stehen. Ein dunkler Punkt hebt sich freilich von diesem klaren Horizonte ab, das ist der Wortlaut der Angabe Jose's ben Chalafta, der erste Tempel und ebenso der zweite sei zerstört worden mozaë schabbath und mozaë schebiith. Nach Maimonides, Meyer, dem Herausgeber und Commentator des Seder olam rabba, v. Gumpach und dem Verfasser heißen diese Worte: das Ende des Sabbats und Sabbatjahrs, nach Levy's „Chaldäischem Wörterbuch zu den Targumim", Th. II, S. 454 heißt aber mozaë schabbath Sonntag, wie maale schabbath Freitag, und dann natürlich auch mozaë schebiith das auf das Sabbatjahr folgende Jahr. Wirklich läßt sich auch mozaë schabbath in der Mischnah Schabbath XV, 3, der einzigen Stelle, welche dem Rec. über den Gebrauch des Ausdrucks augenblicklich zur Hand ist, gar nicht anders als mit Sonntag übersetzen. Ebenso ist es mit mozaë schebiith in einer Gemarastelle bei Koch: „Sanhedrin et Maccoth" p. 9, wo es nichts anderes als das erste nach dem Sabbatjahr bedeuten kann. Für die Uebertragung dieser Bedeutung auf die Sederstelle aber ist es von verhängnisvollem Gewicht, daß Jose's Datum der Tempelverbrennung, der 9. Ab, im Jahr 70 nach Wieselers und v. Gumpachs Berechnung, die der Verfasser selber anerkennt, mit Sonntag dem 5. August unserer Zeitrechnung zusammentrifft. Allerdings bemüht sich der Verfasser das Gewicht dieser mathematischen Thatsache durch die Behauptung zu verringern, es sei in der Aussage Jose's wegen der Anzündung der Hallen des inneren Vorhofes am 8. Lous = Ab der 8. Ab d. i. Samstag der 4. August gemeint und nur zum Zweck der Vereinigung des Andenkens der zwei Tempelbrände, des ersten am

10. und des zweiten am 8. Ab in einem Trauerfest der 9. Ab genannt; das ist jedoch ein Nothbehelf, der den Werth einer guten Ausrede nach schwäbischer Schätzung nicht erreicht. Entschieden unzuverläßig ist der dritte Grund des Verfassers, das Erdbeben im siebenten Regierungsjahr des Herodes, da er auf die bedenkliche Basis eines lexikalischen Fehlers gebaut ist; die nähere Bestimmung der Zeit des Erdbebens in B. J. I, 19, 3: ἀκμάζοντος δὲ τοῦ περὶ Ἄκτιον πολέμου, soll nämlich heißen: als der actische Krieg sich zuspitzte oder anfieng. Durch diese Uebersetzung gewinnt der Verfasser das Recht, das Jahr der Kriegserklärung an Kleopatra 722 R. = 32 v. Chr. zum Ausgangspunkt seines Calculs zu machen und mit den 7 Jahren vorher das Jahr 39 v. Chr. zu erreichen. Ἀκμάζειν bedeutet aber eben nicht den Anfang, sondern die Höhe einer Entwicklung, und führt somit nothwendig bei dem actischen Krieg in den Frühling des Jahres 31, ein durch die Parallelstelle Antiqq. XV, 5, 2 gerechtfertigter Termin, da dort das Erdbeben in die Nähe der Schlacht von Actium gerückt ist. Rechnet man nun vom Jahre 31 rückwärts, so kommt man mit dem ersten Regierungsjahr des Herodes in das Jahr 37. Nicht glücklicher ist die den vierten Grund abgebende Appellation an das Datum des Tempelbaus. Nach Antiqq. XV, 11, 1 hat Herodes den Tempelbau im 18., nach B. J. I, 21, 1 im 15. Regierungsjahr begonnen. Nun wird das 18. Regierungsjahr dieses Königs in Antiqq. XV, 10, 3 durch die Reise des Augustus nach Syrien auf den Frühling oder Sommer 20 v. Chr. markirt, also fiel sein erstes in das Jahr 37, und das 15. in B. J. ist einfach ein Schreibfehler? Mit nichten, sondern der Verfasser belehrt uns, daß das Reisejahr des Augustus das 15. mehr wenige Monate (beziehungsweise fünf bis sechs) nach der Eroberung Jerusalems im Thischri 36 v. Chr. und das 19., aber nicht das 18., seit der Ernennung des Herodes sei. Das Todesjahr und sogar den Todestag bestimmt der Verfasser auf den 24. Januar 1 v. Chr. Seine Operation ist die, daß er zunächst zwei Reihen von Texten einander gegenüberstellt, deren eine den Tod frühestens in das Jahr 752 R. = 2 v. Chr.

verlegt, während die andere ihn in das Jahr 750 = 4 v. Chr. bringt. Den ersten Text der ersten Reihe bietet ihm in Antiqq. XVII, 8, 1 die Berechnung der Regierung des Herodes vom Tod des Antigonus an zu 34 und von der Ernennung durch die Römer an zu 37 Jahren: 715 + 37 = 718 + 34 = 752 R. = 2 v. Chr. Da aber Herodes am Anfang des Jahres, vor Ostern, starb und im Spätjahr Jerusalem eroberte, so sei möglicherweise 753 R. = 1 v. Chr. das Todesjahr. Der zweite Text ist die Altersangabe in Antiqq. XVII, 6, 1 und B. J. I, 33, 1, daß Herodes bei seinem Tode etwa 70 Jahre alt gewesen sei. Da er nun nach Antiqq. XIV, 9, 2 vergl. mit XIV, 8, 5 im 9. Regierungsjahre Hyrkans 15 (man corrigirt die 15 gerne aber ungeschickt in 25) Jahre alt gewesen sei, so müsse er um 684 R. = 70 v. Chr. geboren sein und habe 754 volle 70 und 753 gegen 70 Jahre gezählt. Der dritte Text ist dem Verfasser das Alter Jesu im 15. Jahr des Tiberius bei Lukas 3, 1. 23. Das 15. Jahr des Tiberius sei 781 R. = 28 n. Chr., das Geburtsjahr Jesu also 751 und das Todesjahr des Herodes frühestens 752 R. Die zweite Reihe von Texten eröffnet der Verfasser mit der Verbannung des Archelaus im 10ten (B. J. II, 7, 3 im 9ten) Jahre seiner Ethnarchie spätestens 760 R. = 7 n. Chr. nach Antiqq. XVII, 13, 2 vgl. mit XVIII, 2, 1, wodurch das Todesjahr des Herodes auf 750 oder 751 R. komme. Hierauf folgen die Münzen aus dem 43. Regierungsjahr des von Caligula (so und nicht Claudius heißt der Nachfolger des Tiberius) 792 oder 793 R. = 39 oder 40 n. Chr. verbannten Herodes Antipas bei Eckhel, die ebenfalls auf das Todesjahr 750 oder 751 R. führen. Den Schluß machen die 37 Regierungsjahre des im 26. Jahre Tibers verstorbenen Tetrarchen Philippus in Antiqq. XVIII, 6, 4, welche ebenfalls 750 R. voraussetzen. Welches ist nun das Todesjahr des Herodes; 4, 3, 2 oder 1 v. Chr.? Die bisher producirten geschichtlichen Bestimmungsmittel zeugen in ihrer überwiegenden Mehrzahl für das Jahr 4 oder 3, und von den auf das Jahr 2 oder 1 deutenden Texten bleibt nur das nahezu siebzigjährige Alter des Sterbenden als ein durchaus objectives und

darum indisputables Zeugnis für das Jahr 1 stehen. In Antiqq. XVII, 6, 4 bietet uns Josephus jedoch auch noch das astronomische Bestimmungsmittel einer Mondfinsternis kurz vor dem Tode des Herodes. Nach dem Verfasser hat man die Wahl zwischen drei Finsternissen: nämlich zwischen der am 23. März 5, der am 13. März 4 und der am 10. Januar 1 v. Chr., nach der wirklichen Sachlage hat man aber nur zwischen den beiden letzteren zu wählen, denn für das Todesjahr 5 v. Chr. findet sich gar nirgends ein Moment. Eine Entscheidung vermag der Verfasser übrigens nicht zu treffen, er gewinnt nur durch die Menge der zwischen die Mondfinsternis und das Osterfest fallenden Begebenheiten eine Präsumtion gegen die Jahre 5 und 4 zu Gunsten des Jahres 1. Die Präsumtion für das letztere Jahr wird ihm zur Gewißheit durch das Scholion zum ersten „freudigen Gedenktag" des Monats Schebat in dem jüdischen Geschichtskalender **Megillath thaanith**, dessen Grundschrift kurz vor der Tempelzerstörung aufgezeichnet wurde. Das Scholion bemerkt nämlich zu der dürren Lapidarsprache der Grundschrift: „am zweiten im Schebat ein freudiger Gedenktag, welcher nicht zur Trauer", der 2. Schebat sei der Todestag des Jannai beziehungsweise Alexander Jannäus (wie der Verfasser zu dem ersten Schebat und zu der Beischrift der zwei Namen Herodes und Jannai kommt, verstehe ich nicht) und fügt eine den Blutbefehl des sterbenden Herodes gegen die jüdischen Notabeln bei Josephus fast wörtlich auf Alexander Jannäus übertragende Erzählung bei. Der Verfasser glaubt nun, daß dieser Gedenktag der wirkliche Todestag des Herodes und dann nun der Todestag des Jannai der 7. Kislev sei, dessen mit der des 2. Schebat gleichlautende dürre Charakterisirung als freudiger Gedenktag das Scholion mit der allein von Usher für wahr gehaltenen Angabe commentirt, er sei der Todestag des Herodes. Eine neue Entdeckung, wie der Verfasser meint, ist das aber nicht, denn sie findet sich schon bei Grätz, Geschichte der Juden, Bd. III (Leipzig 1863), S. 427. Dagegen gehört die allerdings einfache Conclusion dem Verfasser zu, daß, da Herodes am 1. Schebat gestorben sei, die vor seinem

verlegt, während die andere ihn in das Jahr 750 = 4 v. Chr. bringt. Den ersten Text der ersten Reihe bietet ihm in Antiqq. XVII, 8, 1 die Berechnung der Regierung des Herodes vom Tod des Antigonus an zu 34 und von der Ernennung durch die Römer an zu 37 Jahren: 715 + 37 = 718 + 34 = 752 R. = 2 v. Chr. Da aber Herodes am Anfang des Jahres, vor Ostern, starb und im Spätjahr Jerusalem eroberte, so sei möglicherweise 753 R. = 1 v. Chr. das Todesjahr. Der zweite Text ist die Altersangabe in Antiqq. XVII, 6, 1 und B. J. I, 33, 1, daß Herodes bei seinem Tode etwa 70 Jahre alt gewesen sei. Da er nun nach Antiqq. XIV, 9, 2 vergl. mit XIV, 8, 5 im 9. Regierungsjahre Hyrkans 15 (man corrigirt die 15 gerne aber ungeschickt in 25) Jahre alt gewesen sei, so müsse er um 684 R. = 70 v. Chr. geboren sein und habe 754 volle 70 und 753 gegen 70 Jahre gezählt. Der dritte Text ist dem Verfasser das Alter Jesu im 15. Jahr des Tiberius bei Lukas 3, 1. 23. Das 15. Jahr des Tiberius sei 781 R. = 28 n. Chr., das Geburtsjahr Jesu also 751 und das Todesjahr des Herodes frühestens 752 R. Die zweite Reihe von Texten eröffnet der Verfasser mit der Verbannung des Archelaus im 10ten (B. J. II, 7, 3 im 9ten) Jahre seiner Ethnarchie spätestens 760 R. = 7 n. Chr. nach Antiqq. XVII, 13, 2 vgl. mit XVIII, 2, 1, wodurch das Todesjahr des Herodes auf 750 oder 751 R. komme. Hierauf folgen die Münzen aus dem 43. Regierungsjahr des von Caligula (so und nicht Claudius heißt der Nachfolger des Tiberius) 792 oder 793 R. = 39 oder 40 n. Chr. verbannten Herodes Antipas bei Eckhel, die ebenfalls auf das Todesjahr 750 oder 751 R. führen. Den Schluß machen die 37 Regierungsjahre des im 26. Jahre Tibers verstorbenen Tetrarchen Philippus in Antiqq. XVIII, 6, 4, welche ebenfalls 750 R. voraussetzen. Welches ist nun das Todesjahr des Herodes; 4, 3, 2 oder 1 v. Chr.? Die bisher producirten geschichtlichen Bestimmungsmittel zeugen in ihrer überwiegenden Mehrzahl für das Jahr 4 oder 3, und von den auf das Jahr 2 oder 1 deutenden Texten bleibt nur das nahezu siebzigjährige Alter des Sterbenden als ein durchaus objectives und

darum indisputables Zeugnis für das Jahr 1 stehen. In Antiqq. XVII, 6, 4 bietet uns Josephus jedoch auch noch das astronomische Bestimmungsmittel einer Mondfinsternis kurz vor dem Tode des Herodes. Nach dem Verfasser hat man die Wahl zwischen drei Finsternissen: nämlich zwischen der am 23. März 5, der am 13. März 4 und der am 10. Januar 1 v. Chr., nach der wirklichen Sachlage hat man aber nur zwischen den beiden letzteren zu wählen, denn für das Todesjahr 5 v. Chr. findet sich gar nirgends ein Moment. Eine Entscheidung vermag der Verfasser übrigens nicht zu treffen, er gewinnt nur durch die Menge der zwischen die Mondfinsternis und das Osterfest fallenden Begebenheiten eine Präsumtion gegen die Jahre 5 und 4 zu Gunsten des Jahres 1. Die Präsumtion für das letztere Jahr wird ihm zur Gewißheit durch das Scholion zum ersten „freudigen Gedenktag" des Monats Schebat in dem jüdischen Geschichtskalender Megillath thaanith, dessen Grundschrift kurz vor der Tempelzerstörung aufgezeichnet wurde. Das Scholion bemerkt nämlich zu der dürren Lapidarsprache der Grundschrift: „am zweiten im Schebat ein freudiger Gedenktag, welcher nicht zur Trauer", der 2. Schebat sei der Todestag des Jannai beziehungsweise Alexander Jannäus (wie der Verfasser zu dem ersten Schebat und zu der Beischrift der zwei Namen Herodes und Jannai kommt, verstehe ich nicht) und fügt eine den Blutbefehl des sterbenden Herodes gegen die jüdischen Notabeln bei Josephus fast wörtlich auf Alexander Jannäus übertragende Erzählung bei. Der Verfasser glaubt nun, daß dieser Gedenktag der wirkliche Todestag des Herodes und dann nun der Todestag des Jannai der 7. Kislev sei, dessen mit der des 2. Schebat gleichlautende dürre Charakterisirung als freudiger Gedenktag das Scholion mit der allein von Usher für wahr gehaltenen Angabe commentirt, er sei der Todestag des Herodes. Eine neue Entdeckung, wie der Verfasser meint, ist das aber nicht, denn sie findet sich schon bei Grätz, Geschichte der Juden, Bd. III (Leipzig 1863), S. 427. Dagegen gehört die allerdings einfache Conclusion dem Verfasser zu, daß, da Herodes am 1. Schebat gestorben sei, die vor seinem

Tod eingetretene Mondfinsternis weder die im März 5, noch die im März 4 gewesen sein könne, sondern nur die am 10. Januar 1 v. Chr. Vernichtend ist freilich das Bekenntnis, daß 14 Tage für alles zwischen der Mondfinsternis und dem Tod des Herodes Geschehene sehr kurz, 2½ Monate aber für das von dem Tod bis zum Osterfest Berichtete sehr lang seien. Das Zeitmaß zwischen der Mondfinsternis und dem Tod des Herodes hat sich übrigens der Verfasser selbst zu kurz genommen durch ein Versehen in der Verwandlung des 1. Schebat in den entsprechenden julianischen Monatstag des Jahres 1 v. Chr. Der 1. Schebat war nämlich damals nicht der 24., sondern der 28. Januar, da nach den v. Gumpach'schen Reductionstabellen der 1. Nisan des Jahres 2 auf den 6. April fiel und zwischen dem 1. Nisan und dem 1. Schebat 296 Tage liegen, wodurch der zweite Schebat auf den 28. bis 29. Januar 1 v. Chr. zu stehen kommt. In 19 Tagen aber können alle von Josephus zwischen die Finsternis und den Tod des Herodes eingerückten Begebenheiten sich abgewickelt haben, und von da bis zum Passa am 8. April ist die Zeit keineswegs zu lang für die dazwischen fallenden Ereignisse. Doch um auf ein unsicheres Scholion nicht zu viel zu bauen, erlaubt sich der Recensent einfach an das Geständnis Idelers zu erinnern, daß die Mondfinsternis des 13. März 4 v. Chr. durch die unnatürliche Zusammendrängung der Begebenheiten bis zum Tod des Herodes vor Ostern gar zu große Verlegenheiten bereite. Warum will man ihr nun nicht mit dem großen Scaliger die geschichtlich so bequeme Finsternis des Jahres 1 substituiren? Etwa um dem Evangelium keine Concession auf Kosten eines jüdischen Geschichtschreibers machen zu müssen, der in seiner Chronologie nirgends mit sich selbst im Reinen ist? Zudem rettet die Mondfinsternis des Jahres 4 nicht einmal die Chronologie des Josephus, denn wenn Herodes gegen den Schluß des Jahres 40 v. Chr. zum König ernannt und Antigonus im Herbst des Jahres 37 hingerichtet worden ist, wie Josephus die Sache darstellt, so hat er bis vor das Passa des Jahres 4 vom ersten Termine an nur 35 Jahre und einige Monate und

vom letzteren an nur 32 Jahre und einige Monate, aber nicht 37 und 34 Jahre regiert, wie Antiqq. XVII, 8, 1 zu lesen steht.

Den Hauptepochen aus dem Leben des Herodes folgen die Hauptepochen aus dem Leben Jesu. Zuerst bringt der Verfasser den Census zur Besprechung. Er trennt denselben durch die der Huschke's und Wieselers ähnliche Uebersetzung von Luk. 2, 2: „Dieser Census war dem quirinischen unmittelbar vorangehend" ganz und gar von dem Namen des Quirinus, so alle historischen in einem zweimaligen Census dieses Mannes liegenden Schwierigkeiten hinwegräumend, und erklärt ihn im Unterschied von dem quirinischen, Syrien und Palästina allein angehenden, für einen allgemeinen Reichscensus. Die Geschichtlichkeit allgemeiner Reichsschatzungen unter Augustus beweist er mit dessen Breviarium totius imperii bei Sueton und Tacitus und dehnt deswegen die Lustralcensus der Jahre 726 R. = 28 v. Chr., 746 R. = 8 und 767 R. = 14 n. Chr. auf alle von Rom irgendwie abhängigen Länder aus. Außerdem sollen die Censusjahre 8 v. Chr. und 14 n. Chr. jüdische Sabbatjahre gewesen sein, aus welcher Coincidenz der Verfasser siebenjährige Lustra zur Zeit des Augustus folgert, was ihn zu den Consequenzen berechtigt, nicht bloß den Census des Jahres 28 v. Chr. für einen um ein Jahr verspäteten und also eigentlich in das Jahr 27 gehörigen auszugeben, sondern auch den Census bei der Geburt Christi in das Jahr 1 v. Chr. zu verlegen und hieraus einen weiteren indirecten Beweis zu ziehen, daß Herodes nicht vor dem Thischri 3—2 v. Chr. gestorben sein könne. Leider involvirt jedoch die Sabbatjahrtheorie für die augusteischen Lustra die völlige Unwahrscheinlichkeit, daß Augustus nicht bloß das Intervall, sondern auch die Epoche seiner Lustra von den Juden entlehnt habe, und wird überdies von der Geschichte widerlegt, welche keine weiteren als die drei erwähnten allgemeinen Lustralcensus kennt und nur noch eines Partialcensus ohne Lustrum auf das Jahr 4 nach Chr. gedenkt, dessen Jahreszahl der Zahl Sieben nicht commensurabel ist. Dem Census reiht der Verfasser den

Stern der Magier an. Dieser ist nach ihm weder die Conjunction des Jupiter und Saturn in den Fischen im Jahr 7 v. Chr., noch die Conjunction aller Planeten im Jahre 5, da, wenn die erstere den Magiern den Fundort des Kindleins gewiesen hätte, Jesus im 15. Jahr des Tiberius statt 30 Jahre 35, und wenn die letztere, 33 alt gewesen wäre. Zudem werden beide Conjunctionen dadurch abgewiesen, daß die des Jupiter und Saturn nach der jüdischen Tradition dereinst nicht sowol die geschehene Geburt des Messias anzeigen, als vielmehr mehrere Jahre vorausverkündigen werde, und die aller Planeten nicht in den Fischen, dem Sternbild Israels, geschehen sei. Ebenso wenig aber, meint der Verfasser, könne der Stern der chinesische Komet Wieselers sein, da die Magier ein solches Unglückszeichen nicht wol für den Stern des Messias hätten halten können. Wie dem Verfasser die astronomischen Hülfsmittel zur Bestimmung des Sterns versagen, so auch die historischen: auch aus den Kirchenvätern soll über die Zeit der Erscheinung des Sterns und der Geburt Christi, und somit über das Todesjahr des Herodes nichts Erkleckliches zu erheben sei. Das ist freilich wahr, wenn man die patristischen Data über das Geburtsjahr Jesu auf sieben Linien abmacht. Hier wäre die Berücksichtigung der Abhandlung des Recensenten „zum Geburtsjahr Jesu“ in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie“, Jahrgang 1866, S. 1—48, am Platze gewesen; der Verfasser hätte daraus lernen können, daß es mit wenigen Ausnahmen späterer Doctrinäre die einstimmige Ansicht aller Zeugen des christlichen Altertums ist, daß Jesus um das Jahr 2 vor unserer Aere, und zwar entweder unmittelbar vor oder nach seinem Anfang, geboren sei. Für den Tod des Herodes bieten die Kirchenväter allerdings keinen weiteren Anhaltspunkt, als den, daß sie, wie der Verfasser sagt, alle der Meinung waren, er sei 752 R. noch am Leben gewesen. Besonders zu rügen ist hier noch die verfehlte Auffassung der Aeußerung des Augustinus De doctr. christ. II, 28: ignorantia consulatus quo natus est dominus et quo passus, nonnullos coëgit errare, als ob dieselbe eine

Versicherung wäre, daß sich keine ursprüngliche Ueberlieferung des Consulats, weder des Geburts- noch des Todesjahrs Jesu erhalten habe, denn ignorantia kann nicht im objectiven, sondern nur im subjectiven Sinne genommen werden, da es einstimmige Ueberlieferung der Kirche ist, daß Jesus unter dem Consulat der beiden Gemini gelitten habe, wie auch Augustinus selbst De civ. Dei XVIII, 54 und De Trin. IV, 5 angibt. Das Jahr des öffentlichen Auftretens Jesu berechnet der Verfasser nach den 46 Jahren des Tempelbaus in Joh. 2 auf Grund seines Beginns im Jahre 10 v. Chr. auf das Passa 28 n. Chr. Ein Resultat, welches ihm auch das fünfzehnte Jahr des Kaisers Tiberius liefert. Er zählt nämlich dasselbe nicht erst vom August 28 bis 29 n. Chr., sondern mit Berufung auf die 23 Regierungsjahre des Tiberius bei Sueton statt eigentlicher 22 Jahre, 6 Monate und 27 Tage vom Kalenderanfang des Jahres 28 an, da Tiberius zum Collega imperii schon vor dem Februar, dem Monat der Lustra, von Augustus in seinem Todesjahr bestellt worden sei. Unter den anderweitigen Gleichzeitigkeiten in Luk. 3, 1—2 bietet nur das Hohepriestertum des Hannas eine Schwierigkeit. Hannas ist nämlich nach Josephus Antiqq. XVIII, 2, 1. 2 zur Zeit des quirinischen Census zum Hohepriester ernannt und im Anfang der Regierung des Tiberius 14 n. Chr. durch den Landpfleger Valerius Gratus aus diesem Amte entfernt worden. Diese Klippe umschifft der Verfasser mit dem Steuerruder Wieselers, welcher den Hohepriestertitel des Hannas aus seinem muthmaßlichen Präsidium des Synedriums ableitet. Die entgegenstehende Traditon vom hundertjährigen Präsidium Hillels und seiner Nachkommen berichtigt der Verfasser durch die Einschiebung einer sadducäischen Zwischenherrschaft, während der wohl nur ein Sadducäer (und das war Hannas) werde Nasi gewesen sein. Um das Jahr der Bekehrung des Apostels Paulus zu bestimmen, geht der Verfasser von seinen zwei Zusammenkünften mit den Aposteln in Jerusalem erstmals drei Jahre nach seiner Bekehrung und andernmals 14 Jahre später in Folge einer Offenbarung in Gal. 1, 18 und 2, 1. 2 aus. Diese

beiden Reisen nach Jerusalem läßt er denen in Apg. 9, 26 und 11, 30 entsprechen. Die letztere Reise setzt er wegen ihres Zusammenhangs mit der Hungersnoth unter den Landpflegern Cuspius Fadus und Tiberius Alexander nach Antiqq. XX, 5, 2 in das muthmaßliche Jahr ihres Amtswechsels 47 n. Chr. Von hier aus rückwärts gehend berechnet er die Bekehrung des Apostels auf 3 + 14 = 17 Jahre früher und bringt sie so mit Rücksicht auf ihren Eintritt nach dem Pfingstfest in den Herbst des Jahres 30 nach Chr. Das ist eine Zeitbestimmung, welche bedeutend von der herkömmlichen zwischen den Grenzen 34 und 41 n. Chr. hin- und herschwankenden abweicht, aber den großen Vortheil hat, daß sie die zweite Reise des Apostels vor der unnatürlichen Verspätung bis in das Jahr 51 oder gar 58 rettet. Die Chronologen suchen diese Verlegenheit dadurch zu heben, daß sie theils die zweite Reise in Gal. 2, 1 von der zweiten Apg. 11, 30 und 12, 25 trennen, und mit der dritten in Apg. 15 combiniren, theils die Bekehrung zum gemeinschaftlichen terminus a quo der ersten und der zweiten Reise machen. Das letztere Auskunftsmittel verwirft der Verfasser als einen Verstoß gegen den Sprachgebrauch, das erstere aber brandmarkt er als ein Absurdum durch die Oeffnung der Alternative, daß dasselbe entweder den Lukas durch die Erfindung der einen oder der andern Reise in Apg. 9, 26 und 11, 30 oder den Paulus durch deren Verschweigung in Gal. 1 und 2 zum Lügner stemple. Geschickt weiß der Verfasser für seine Identificirung der zweiten Reise im Galaterbrief mit der zweiten in der Apostelgeschichte auch noch die Nebenumstände zu verwerthen. Er zeigt die Gleichheit der Veranlassung: eine Offenbarung; die Gleichheit der Begleitung: Barnabas; die logische Nothwendigkeit eines Berichts des Apostels während seines zweiten Aufenthalts in Jerusalem Apg. 11, 30 über den Gang des Evangeliums unter den Heiden im Sinne von Gal. 2, 2 bei der ersten Berührung des paulinischen Heidenchristentums mit der Gemeinde zu Jerusalem trotz des Schweigens des Lukas; die natürliche Anknüpfung der Empfehlung der Armen durch die Urapostel an die Apg. 11, 30 überbrachte Steuer; endlich die Zusammenhangslosig-

keit der dritten den Paulus factisch als Apostel documentirenden Reise mit dem Zweck der Beweisführung seines Empfangs des Apostolats nicht von den Zwölfen, sondern von dem Herrn selbst und daher das Recht zu ihrer Nichterwähnung im Galaterbrief. Für das Todesjahr des Herrn hat nun der Verfasser selbstverständlich durch die Berechnung der Bekehrung des Apostels Paulus auf den Herbst 30 den spätesten Termin im Passa 30 schon gefunden. Dieser wird ihm aber zugleich zum einzig möglichen durch den Auftritt Jesu kurz vor dem Passa 28 und durch dessen Verweilen am See Gennezareth um das Passa 29 nach Joh. 6, 4, und da er später die Kreuzigung Jesu an einem auf den Freitag gehaltenen Rüsttag des Passa beweisen will, so hat er zu der Sicherstellung seines Todesjahres gar nichts zu thun, als aus den Wurm'schen Tabellen die Thatsachen zu excerpiren, daß im Jahre 30 der 15. Nisan auf den Sabbat fiel, welcher am Freitag den 7. April Abends 6 Uhr seinen Anfang nahm. „Wir können daher mit vollkommener Gewißheit sagen, daß Jesus im Jahre 30 am Rüsttag des Passa, Freitag den 7. April gekreuzigt sei.“ Nur die Aussage Tertullians und vieler Kirchenväter, daß Jesus unter dem Consulat der beiden Gemini im 15. Jahr des Tiberius gekreuzigt worden sei, könnte einen, gibt der Verfasser zu, an diesem Datum irre machen. Da aber um der oben mitgetheilten, vom Verfasser übrigens unrichtig interpretirten Behauptung des Augustinus willen, daß das Consulat das Todesjahrs Jesu unbekannt sei, die Angabe dieses Consulats sich nicht auf die Acten stütze, so könne sie nur das Ergebnis einer Rechnung des Tertullian sein, welche darauf fuße, daß Lukas außer dem 15. Jahr des Tiberius keine weitere chronologische Zurechtweisung darbiete, was bei Tertullian die Meinung erzeugt habe, die ganze Geschichte Jesu nach der Darstellung der Synoptiker habe sich innerhalb weniger Monate vollendet, so daß Jesus im Jahre seines Auftretens selbst gekreuzigt worden sei. In Wirklichkeit hat aber Tertullian die Dauer des Lehramts Jesu nicht bloß auf etliche Monate, sondern auf 3 Jahre angeschlagen; sonst könnte er adv. Marc. I, 15 seine

Taufe durch Johannes nicht in das zwölfte Jahr des Tiberius setzen.

Nach Erledigung dieser chronologischen Grundmomente wird die Berichterstattung über das Detail sich auf die Hervorhebung des Interessantesten beschränken und darum einen rascheren Gang nehmen können.

Im zweiten Abschnitt „Geburt und Kindheit Jesu" wird der Geburtsort Johannis des Täufers nicht mit der Levitenstatt Jutta, weil diese südlich von Hebron zu tief im idumäischen Gebiet liege, als daß sich dort Priesterfamilien angesiedelt hätten, und auch nicht mit der Begräbnisstadt Amazias 2 Chron. 25, 28, sondern mit Kirbet-el-Jehud (wer die arabischen Namen auf van de Velde's Karte aufsuchen will, wird meist eine abweichende Schreibung finden) combinirt. Seine Geburtszeit wird unter der Voraussetzung der Geburt Jesu im Jahr 2 v. Chr. nach dem übrigens vom Verfasser selbst als unzuverläßig bezeichneten Calcul über die Dienstwachen der achten Priesterclasse Abia auf Grund der Function der ersten Classe Jojarib am Sabbat, den 3. August 70 n. Chr., auf 9 Monate nach dem 18. Juli 3 v. Chr., d. i. auf den 18. April 2 bestimmt, wodurch die Geburt Jesu selbst auf den 18. October 2 käme. In der Section „die Geburt Jesu" soll Nazareth das Sarid des Alten Testaments sein und das vorgeschlagene N soll von der Quelle En Sared herkommen! Hengstenberg hat längst auf das althebräische nezar als auf das Grundwort hingewiesen. Bei Bethlehem spricht sich der Verfasser auf Grund einer jüdischen Ueberlieferung von der Geburt des Messias in Birath Arba von Bethlehem Juda für das Uralter der traditionellen Geburtsstätte Jesu aus. Das Feld der Hirten ist bei dem Thurm Eder des Onomastikon zu suchen. In der „Geschichte der Kindheit Jesu" setzt der Verfasser den bethlehemitischen Kindermord nach Macrobius Sat. II, 4 in zeitliche Verbindung mit der Hinrichtung des Antipater. Das Grab Rahels sucht er am herkömmlichen Ort bei Bethlehem, den Kanotaph in 1 Sam. 10, 2 dagegen bei Nebi Samwil, das er für Rama und nicht für Mizpa er-

klärt. Die Geburt Jesu soll in Bethlehem nicht lange vor dem Todestag Herodes des Großen, den 24. Januar 1 v. Chr., und zwar wegen der Abhaltung des Census im Sabbatjahr 2—1 v. Chr. und des vorhin erwähnten Calcul Abia nicht vor dem Monat October erfolgt sein. Die Ankunft der Weisen in Bethlehem und die Flucht nach Egypten fand nach dem Verfasser schon wenige Tage nach der Geburt Jesu statt, und Josephs Empfang der Nachricht, daß Archelaus König geworden sei, bringt wegen dessen Verwandlung in einen Ethnarchen durch Augustus die Rückkehr von dort in die Zwischenzeit vom Tod des Herodes bis zur Abreise des Archelaus nach Rom, also etwa in die Osterzeit. Die „Geschichte der Jugend Jesu" enthält lediglich wissenschaftlich Indifferentes.

Viel Interessantes bietet dagegen der rein geographische dritte Abschnitt „der See Gennezareth und seine Umgebungen". Hier ist zuerst zu erwähnen die Vermuthung des Verfassers über die Lage Kapernaums bei der mächtigen fischreichen Quelle Ain Medawarah wegen der Angabe des Josephus B. J. III, 10, 8, daß das Land Gennesar von einer sehr starken Quelle bewässert werde, welche bei den Einheimischen Kapharnaum heiße und von einigen für eine Ader des Nils gehalten worden sei, da sie Fische hege, die der Art Coracinus im See von Alexandrien sehr ähnlich seien. Hier haben Pococke und Robinson zuerst Kapernaum mit Schmerzen gesucht und nicht gefunden. Die Identification mit Tell Hum soll bis auf Adamnanus zurückgehen und auf einer irrigen Vorstellung von den Grenzen Naphthali's beruhen, als ob diese nur das Nordende des Sees Gennezareth berührt hätten und das westliche Seeufer zu Sebulon gehört hätte. Nach Hieronymus und der jüdischen Tradition umschließen aber die Grenzen Naphthali's das Land Gennezareth und das westliche Seeufer, und man hat nun nicht mehr nöthig, aus Kapernaum Tell Hum zu machen und Matth. 4, 13—16 als ein ungelöstes Räthsel bei Seite zu lassen, zu dem allein die Ortsbestimmung des Verfassers den Schlüssel gibt, denn die Meeresstraße aus Galiläa über den Jordan führt direct an

Ain Madawarah vorüber, während Tell Hum in weiter östlicher Ferne bleibt. Letzteres erklärt der Verfasser für das alte Thella bei Josephus B. J. III, 3, 1. Warum gedenkt er aber des Khan Miniyeh Robinsons, Sepps und Keims gar nicht? Judäa jenseits des Jordans in Matth. 19, 1 soll das alte Gaulonitis sein, und die Frage nach dem Ursprung des Namens wird nach Raumer gelöst. Bethania jenseits des Jordans, der anfängliche Taufort des Johannes, nicht Bethabara, wie Origenes liest, weil er am untern Jordan kein Bethanien fand, in Joh. 1, 28 will der Verfasser in dem Tell Anihje Seetzens im Dsch(G)olan wieder finden, da es der einzig mögliche Ort sei, von dem Jesus in einem Tage habe nach Kana in Galiläa gelangen können. Das diesseitige Bethsaida wird in dem Khan Batszaida Seetzens und Bethsaida Julias gegen de Saulcy, welcher ein transjordanisches Bethsaida leugnet und Julias im Tell Hum sucht, und gegen Pococke, Raumer, Robinson u. A., welche es mit Tell Anihje zusammenstellen, Mesadijeh, dem Szaida Seetzens, recognoscirt. Die Dekapolis verlegt der Verfasser an die beiden Seiten des Mandhur und läßt sie an den See Gennezareth vom Wadi Semakh an, der Südgrenze von Gaulonitis oder Judäa jenseits des Jordans, bis zum Südende des Sees stoßen. In der Besprechung der Lokalitäten behauptet er, daß die Verzeichnung von Adraa (Edrei), Capitolias, Bostra und Gadara wegen der Entfernungen auf der Peutinger'schen Tafel in den Karten Robinsons und van de Velde's, fehlerhaft sei. Das berühmte Pella an der Nordgrenze Peräa's sucht er auf Grund der Längen- und Breitegrade des Ptolemäus für Pella und Scythopolis in Irbid oder wenigstens in dessen Nähe. Eine Vermuthung, welche sich der Verfasser durch die Angabe des Onomastikon sichert, Jabes in Gilead sei 6 Meilen von Pella, indem er das bis jetzt unentdeckte Jabes im obern östlichen Anfang des Wadi Jabes sucht, welcher allerdings nur 6 Meilen von Irbid entfernt ist. Weiter veranlaßt ihn der frühere Name Pellas bei Stephanus von Byzanz

Butis zu der Etymologie für Irbid oder Erbad, es bedeute Stadt Bat oder Butis, und zur Combination mit der thalmudischen Marktstadt Butneh, die in Seetzens Benennung des Landstrichs zwischen dem Fluß Mandhur und dem Wadi Jabes El-Bothin wiederklingen und auch der Schauplatz des jährlichen Saracenenmarkts zur Zeit der Kreuzzüge in der Ebene Medan gewesen sein soll. Tabakat-Fuhil erklärt er für unmöglich zu der Combination mit Pella, da es nur 14 Meilen von Amathus entfernt sei, nicht aber 21, wie das Onomastikon angebe, und auch nur 10 Meilen von Scythopolis, nicht aber 30, wie es die ptolemäische Gradbestimmung für Pella verlange. Magadan, die richtige Lesart für das Magdala der Recepta, den Schauplatz der Speisung der 4000 Mann, findet der Verfasser im Khan-Medsch(g)ideh auf van de Velde's Karte wieder. Das Dalmanutha des Mark. 8, 10 für das Magadan des Matthäus soll nach Abstreifung der aramäischen Endsilbe nutha in Delhemiyeh übrig sein.

Den vierten Abschnitt „das erste Jahr der Wirksamkeit Jesu von seinem Auftreten bis zum Tode Johannes des Täufers, Jahr Roms 781 (28 n. Chr.)" beginnt der Verfasser mit einer „Synopse der vier Evangelien", in welcher er den Ursprung und das gegenseitige Verhältnis der Evangelien dahin bestimmt, daß das Markusevangelien eine Originalarbeit über die Wirksamkeit Jesu in seinem letzten Jahre nach der Autopsie und unter dem persönlichen Einfluß des Apostels Petrus sei. Ist das Markusevangelium eine Originalarbeit, so hat der Verfasser Recht, wenn er es von Matthäus zur Grundlage und Einrahmung seiner Spruchsammlung genommen worden sein läßt. Beide auf apostolischer Auctorität ruhende Vorarbeiten habe dann der spätere Lukas zu seiner Unterlage benutzt und mit dem von ihm gesammelten Stoff nach Bedürfnis erweitert. Johannes aber habe im Unterschied von den beiden Galiläern Petrus und Matthäus als zu Jerusalem ansäßig Kap. 19, 27 fast ausschließlich nur seine persönlichen Wahrnehmungen auf dem Schauplatz Judäa's berichtet. Die Nothwendigkeit einer

Synopse deducirt der Verfasser aus der unvermeidlichen Einseitigkeit des Lebensbildes Jesu im Fall der ausschließlichen Benutzung der Synoptiker oder des Johannes. Ihre Herstellung knüpft er an die Ermittlung sicherer Verbindungspunkte zwischen den Evangelien. Solche sind ihm die Taufe Jesu, die wunderbare Speisung der Fünftausend und die Leidensgeschichte. Diese gemeinschaftlichen Punkte der vier Evangelien bezeichnen zugleich wichtige chronologische Momente in der Geschichte Jesu. Da nämlich Johannes das Auftreten des Herrn kurz vor das Passa und die Speisung gleichfalls in die Zeit des Passa's setze, so folge hieraus, daß die Begebenheiten zwischen der Taufe und der Speisung ein Jahr ausfüllen und daß ein Jahr diese Speisung von der Kreuzigung des Herrn trenne. Für das auf diese Grundsätze gebaute geschichtliche Detail gewinnt nun der Verfasser folgende Chronologie des ersten Lehrjahres Jesu. Auftritt Johannes des Täufers um den 1. Januar 28 n. Chr.; Taufe Jesu um den 1. Februar; Rückkehr nach Bethanien 40 Tage später am 12. März; Besuch in Kana am 15.; Reise nach Kapernaum am 17. und nach Jerusalem am 29.; erstes Passa am 30. März (erste Tempelreinigung); Aufenthalt in Judäa wegen des bei Sychar schon zur Ernte weißen Feldes bis in den Mai hinein; auf der Rückreise Gespräch am Jakobsbrunnen; zwei Tage später Rückkehr nach Galiläa; anfänglicher Aufenthalt zu Kana nach Joh. 4, 46; während dessen Gefangennehmung des Täufers; infolge dieser Uebersiedelung nach Kapernaum bis zu der Reise zu dem Versöhnungsfest am 10. Thischri (5. September) nach Jerusalem Joh. 5, 1, wo das Purimfest als ein „Rache-, Fluch- und Sauffest", das Passa wegen eines im nächsten Kapitel wieder und zwar als bevorstehend gemeldeten Passa, das Pfingstfest und zwar das von 28 wegen des Besuchs zu Sychar in dieser Jahreszeit und das von 29 wegen der Unmöglichkeit eines ganzen thatenlosen 19. Jahres zwischen Joh. 5 u. 6, die Kirchweihe wegen des im Winter unwahrscheinlichen Gedränges badelustiger Kranker in Joh. 5, 7 und endlich das Laubhütten-

fest wegen der an letzterem nie geübten Unterdrückung des Namens ausgeschlossen werde; Predigt in den Schulen Judäa's Luk. 4, 43. 44 und Aufenthalt daselbst bis zum Schluß des Jahres ohne weitere Nachrichten, da der Verfasser das erste Ereignis nach der Rückkehr Jesu vom Versöhnungsfest, den wunderbaren Fischzug, wegen des numerischen Abstands des vor dem Aehrenausraufen am zweitersten Sabbat Geschehenen von dem über die folgenden 14 Tage Erzählten unmöglich früher als anfangs des Jahres 29 sich denken kann. Aus der Topographie hebt der Recensent aus, daß die Wüste Judäa's in Matth. 3, 1 unmöglich die Wüste Juda im Alten Testament, sondern nur das Dscholan sein könne, eine nothwendige Consequenz der Lokalitätsbestimmung des Taufortes Bethanien, und daß das mit Sichem nicht zu identificirende Sychar sich in dem Dorf El-Askar, nach der Beschreibung des Consuls Rosen 8 Minuten nördlich von Josephs Grab, erhalten habe.

Dem fünften Abschnitt „das zweite Jahr der Wirksamkeit Jesu Christi, 782 R. (29 n. Chr.)“ stellt der Verfasser eine „Succession“ der Begebenheiten bei jedem Synoptiker voran, welche von der Apostelberufung bis zu der Speisung der Fünftausend reicht. In dieser Reihe sind dem Verfasser die beiden einzig sicher bestimmbaren Punkte das Aehrenausraufen und die Speisung der Fünftausend. Das Erstere müsse wegen des Standes des Getreides kurz vor Ostern 29 und zwar wegen der Zeitangabe des Lukas 6, 1 *ἐν σαββάτῳ δευτεροπρώτῳ* am 30. Adar oder am 1. Nisan d. i. am 3. oder 4. April geschehen sein, dies letztere aber wegen Joh. 6, 4 am 12. oder 13. Nisan. Vor diese festen Punkte gruppirt er um den wunderbaren Fischzug zu Anfang des Jahres in Luk. 5, 1 die mit der gerade um ein Jahr früheren Berufung zu der Jüngerschaft bei Johannes 1, 37 ff. nicht zu verwechselnde Apostelberufung bei den Synoptikern und dann die Vorgänge in Mark. 1, 21 bis 2, 22 und den Parallelen. Zwischen hinein muß er die Vorgänge in Mark. 3, 1 bis 6, 34 und den Parallelen setzen; er hält aber dafür, daß diese Menge von Be-

gebenheiten unmöglich in der kurzen Zeit von 14 Tagen vorgekommen sein könne, und glaubt deswegen, daß die Berichterstatter hier die chronologische Ordnung verlassen hätten. Zu bemerken ist in diesem Detail die eigentümliche aber philologisch unzuläßige Ausgleichung von Luk. 6, 6 mit Mark. 3, 1 durch die Uebersetzung von ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ mit: „an dem noch übrigen Theile des Sabbats". Interessant ist die Bestimmung des Todes Johannes des Täufers auf den 12. bis 16. April 29 n. Chr., da er nach Luk. 7, 18 noch etwa acht Tage nach dem zweitersten Sabbat gelebt habe, aber am 12. Nisan, als Jesus nach Bethsaida-Julias fuhr, schon todt gewesen sei. Den Versuch Wieselers u. A. mit den γενέσια des Herodes Antipas erklärt der Verfasser wegen der Zweideutigkeit dieses Ausdrucks, der den übrigens ganz unbekannten Geburtstag und Antrittstag bedeuten kann, und wegen der im letzteren Falle entgegenstehenden Unmöglichkeit der Entscheidung über die Datirung desselben von der Ernennung durch Augustus oder von dem Tode Herodes des Großen mit Recht für eitel. Unzulänglich ist dagegen die dürftige Polemik des Verfassers gegen den von ihm zwar nicht genannten, aber jedenfalls gemeinten Keim, der den Tod des Johannes zwischen 34 und 35 n. Chr. setzt, aus der Jahreszahl 36 der von dem Volke als Strafe Gottes für den Mord an dem Täufer angesehenen Niederlage des Antipas in Antiqq. XVIII, 5, 2 folge keineswegs, daß Johannes erst im Jahr 36 getödtet worden sei, ein sieben Jahre nach der Missethat erduldetes Unglück habe immer noch als Strafe für die Missethat angesehen werden können. So eilt man nicht über die Combination eines Gelehrten hinweg, welcher mit seinen Studien über das Leben Jesu den Schülern und Meistern der Wissenschaft einen großen Dienst geleistet hat! Es sei dem Recensenten gestattet nachzuholen, was der Verfasser versäumt hat. Keim's geschichtliche Substruction für sein Datum ist folgende: Die Erzählung des Josephus von den Händeln zwischen Antipas und seinem Schwiegervater Aretas in Antiqq. XVIII, 5, 1 zeige eine rasche, die jahrelange Verschleppung des Kriegsausbruchs nach dem Streitanlaß, der Herodiasehe,

verbietende Entwicklung der Dinge an. Die der Erzählung des Streites vorangestellten Begebenheiten gehören alle in die Mitte der dreißiger Jahre: der Eintritt des Vitellius in Syrien 35, die Abberufung des Pilatus 35—36, die Absetzung des Kaiphas um Ostern 36, die parthischen Unternehmungen 35—36. Die gegen Ewalds Textcorrecturen und Interpretationen aufrecht zu erhaltende Zugehörigkeit von Machärus zu der Herrschaft des Aretas zur Zeit der Flucht seiner Tochter von dem Ehebrecher Antipas versetze die Gefangenschaft und den Tod des Johannes auf dieser Grenzfeste in die schon ausgebrochenen Feindseligkeiten. Die Anwesenheit der Tochter der Herodias, Salome, am stiefväterlichen Hofe könne nicht vor dem Tode ihres Gatten Philippus 33—34 n. Chr. angenommen werden, weil sich Festsaal und Tanzsaal nicht vor ihre jahrelange Ehe mit diesem in die zwanziger Jahre zurückschieben lassen. Die zu der Ehe mit Herodias führende Reise des Antipas nach Rom habe nach der Erzählungsfolge bei Josephus nur dem Erbe des kinderlos verstorbenen Philippus gelten können, könne also vor 33—34 nicht gemacht worden sein. Die auf die Erzählung des Josephus von der Rettung Agrippas I. aus der römischen Schuldennoth und idumäischen Einsamkeit durch seine Schwester Herodias und seinen Schwager Antipas in Antiqq. XXIII, 6, 1. 2 zu bauende Vermuthung, daß diese schon zur Zeit des Todes des Drusus 23 n. Chr. verheiratet gewesen seien, falle durch die Thatsache hin, daß Agrippa nach nicht eben längerem Verbleiben in den ihm von seinen Verwandten angewiesenen Verhältnissen a. a. O., § 2, zuerst zu Pomponius Flaccus in Syrien seine Zuflucht genommen habe und dann nach etlichen guten Tagen bei diesem und einem unfreiwilligen Aufenthalt in Ptolemäis, Anthedon und Alexandria im Jahr 36 rachedürstend gegen den beim Weine nicht mehr zartfühlenden Schwager nach Rom gereist sei. Gegen diese dem „Jesu von Nazara“, Bd. I, S. 621—629, entnommenen Aufstellungen (quousque tandem, Catilina? müssen nachgerade die Leser und Käufer wegen des ausstehenden zweiten Bandes fragen) kann sich der Recensent einige „billige Bemerkungen“ (vgl. Bd. I, S. 408, Anm. 1)

nicht ersparen. Die Darstellung der arabischen Händel bei Josephus verlangt nämlich nicht nothwendig eine rasche Entwicklung der Dinge, da sie die der Tochter widerfahrene Schmach nur zum Anfang der Feindschaft des Aretas, zur Ursache des Kriegsausbruchs aber einen Grenzstreit in der Gegend von Gamala macht, in welchem vielleicht Antipas die Offensive ergriff, da der Araber immerhin den ersten Angriff auf den bei dem römischen Kaiser wohl befohlenen Juden scheuen mochte, so daß leicht zwischen dem Abbruch der freundschaftlichen Beziehungen und dem „frischen, fröhlichen" Krieg etwelche Jahre verfließen konnten, während welcher Antipas die Feste Machärus auf die eine oder andere Weise wieder in seine Hand bekam. Hätten die Dinge einen raschen Gang genommen, so würde Antipas schwerlich so unklug und so sorglos gewesen sein, auf einer trotz ihrer unersteigbaren Mauern jeden Augenblick dem listigen Handstreich eines energischen Feindes ausgesetzten Grenzfestung einen so wichtigen Gefangenen zu verwahren oder gar ein Freudenfest zu feiern, in das der Schatten Belsazars hereinragen mußte. Was sodann die Chronologie der geschichtlichen Umgebung betrifft, so beweist sie nur soviel, daß die Katastrophe des Haders in die Mitte der dreißiger Jahre falle. Weiter erweist sich die Anwesenheit Salome's am stiefväterlichen Hofe während ihrer Wittwenschaft als durchaus unwahrscheinlich, wenn Keim mit dem der Romfahrt des Antipas unterschobenen Zweck Recht hat, denn wie konnte sie als eine auf den eigenen Ruf bedachte Edelfrau ihren Aufenthalt bei einer Mutter nehmen, die dem Volke als Ehebrecherin verächtlich geworden war, oder als eine auf ihr Recht haltende Fürstin bei einem Stiefvater, der nach dem Erbe ihres Gatten trachtete, auf das sie oder doch ihr gekränkter Vater mindestens ebenso viel Anspruch hatten, als jener? Hat aber Keim mit seiner Tendenz des Römerzugs des Antipas nicht Recht, so verbietet doch das Dekorum zwar nicht die Anwesenheit der fürstlichen Wittwe, aber die Art und Weise ihrer Betheiligung an dem stiefväterlichen Jahrstag: wie hätte sie sich vor den Gästen zur Bajadere erniedrigen können! Nur an dem Mädchen waren die Künste der Ambubajarum col-

legia entschuldbar, an der Fürstin waren sie ärgerlich; also kann Salome „die tanzende Tragödie“ nur vor ihrer Ehe mit Philippus aufgeführt haben. Daß die Romfahrt des Antipas wirklich den Zweck der Erbschleicherei nicht gehabt habe, beweist zum ersten die sonst unerklärliche Schweigsamkeit des in der Geschichte der Herodianer so ausführlichen Josephus über diesen Zweck, und zum Andern das Zustandekommen der Ehe mit Herodias auf dieser Reise. Antipas ging dieselbe nicht aus Politik, sondern aus Sinnlichkeit ein, wie Josephus ausdrücklich bezeugt: ἐρασθεὶς δὲ Ἡρωδιάδος; in den dreißiger Jahren n. Chr. aber war Herodias schon eine starke Vierzigerin, also muß die Reise und Heirat ziemlich lange vor dem Tod des Philippus geschehen sein. Nicht befriedigender ist die Keim'sche Chronologie der Misère Agrippa's I., da, wie Keim selbst zugibt, ihre Erzählung den Eindruck macht, als ob „der hochsinnige Schuldenmacher“ bald nach dem Tode des Drusus Rom hätte verlassen müssen, und Hermann Gerlach in seiner Schrift: „Die römischen Statthalter in Syrien und Judäa von 69 v. Chr. bis 69 n. Chr.“, S. 49—52 es sehr wahrscheinlich gemacht hat, daß sein Freund Pomponius Flaccus schon vor der Mitte der zwanziger Jahre Statthalter in Syrien war. Um nun aber die Argumentation gegen Keim mit dem positiven Zeugnis für die frühe Heirat Antipas-Herodias zu schließen, so verweist der Recensent auf das herodianische Familienregister in Antiqq. XVIII, 5, 4, wo steht, daß Herodias nach der Geburt Salome's — μεθ' ἧς τὰς γονὰς — den Stiefbruder ihres Mannes geheiratet habe, ein sinnloses Gerede, wenn diese ihre zweite Ehe nicht schon in der Kindheit Salome's zu Stande gekommen ist. Jetzt von Keim zu Caspari zurück! Hinter der Speisung der Fünftausend verlegt dieser den Aufenthalt Jesu in Galiläa bis zur Reise zum Laubhüttenfest, Joh. 7, 1. 2, mit den Vorgängen in Matth. 15, 1 bis 17, 21 und den Parallelen; die Reise mit ihren näheren Umständen in Joh. 7, 14 bis 9, 21 und Luk. 10, 38—42; die Theilnahme am Fest der Tempelweihe in Joh. 10, 22—42 und endlich die Reise nach Judäa jenseits des Jordans in Joh. 10, 40.

Matth. 19, 1 und Luk. 11, 1 (?). Aus der Topographie dieses Abschnitts ist nur der Schauplatz der Bergpredigt hervorzuheben, zu dem der Verfasser mit Hieronymus den Berg Karun Hattin (bei van de Velde Kurn Hattin, die dem Arabischen angemessenste Schreibung wäre Kurun Hattin; zu deutsch: die Hörner bei dem Dorf Hattin) macht, während die neueren Reisenden und Ausleger meistens auf die sichere Bestimmung der Lokalität der Bergpredigt verzichten zu müssen glauben. Nach Robinsons Angabe befinden sich gerade in der Nähe des Sees an zwölf Anhöhen, auf denen die Bergpredigt gehalten, werden konnte.

Den sechsten, ein reiches Material bewältigenden Abschnitt: „das dritte und letzte Jahr der Wirksamkeit Jesu, 785 R." (30 n. Chr.) eröffnet der Verfasser selbstverständlich mit einer „Synopse des geschichtlichen Stoffs" von dem Aufenthalt in Judäa jenseits des Jordans bis zur Himmelfahrt. In gründlicher Ausführung gewinnt er für die Vorgänge innerhalb dieses Rahmens nachstehende Reihenfolge: nach der Rückkehr von der Tempelweihe wahrscheinlich vorübergehende Einkehr Jesu in Kapernaum; gelegentlich dieser vielleicht das Vorkommnis mit dem Zinsgroschen etwa im Anfang des Adar oder schon im Lauf des Schebat wegen des Ablieferungstermins für die Tempelsteuer vom 15. bis 25. Adar; Reise nach Bethanien bei Jerusalem zu der Auferweckung des Lazarus, worauf Luk. 13, 22 zu beziehen sei; gleich darauf Verurtheilung Jesu zum Tod und Erlassung eines Steckbriefs gegen ihn von dem Synedrium in Joh. 11, 47—57; Flucht in die Wüste Ephraim mindestens einen Monat lang; letzte Reise nach Jerusalem über Jericho; den 9. Nisan, d. i. Sonntag den 1. April, Ankunft in Bethanien; Abends nach Beginn des 10. Nisan Salbung; den 10. Nisan, Montag den 2. April, Einzug in Jerusalem; den 11. Nisan, Dienstag den 3. April, Verfluchung des Feigenbaums, zweite Tempelreinigung; beim Beginn des 12. Nisan, am Dienstag Abend, Rückkehr nach Bethanien; des andern Tages, Mittwoch, Rückkehr nach Jerusalem, der Feigenbaum ist verdorrt; beim Be-

ginn des 13. Nisan am Mittwoch Abend, Rückkehr an den Oelberg und Weißagung der Zerstörung Jerusalems (nach Markus Salbung Jesu); den 13. Nisan, Donnerstag den 5. April, der Seelenverkauf des Judas; beim Beginn des 14. Nisan, am Donnerstag Abend, das Mazzothmahl, das Sacrament des heiligen Abendmahls, die Fußwaschung, Offenbarung des Verräthers, Entfernung des Judas, bald nach Mitternacht; am Freitag früh, Gefangennehmung, gegen 3 Uhr Verhör in dem hohenpriesterlichen Palast, gegen 6 Uhr Morgens Vorführung im Prätorium, um Mittag Kreuzigung, gleichzeitig Eintritt einer nicht-astronomischen wunderbaren Sonnenfinsternis, um 3 Uhr Nachmittags das Verscheiden, am Abend, jedoch noch vor Anbruch des großen Ostersabbats, Grablegung; den ganzen 15. und die Nacht des 16. Nisan Jesus im Grabe; den 16. Nisan, Sonntag, den 8. April, Auferstehung und Erscheinung des Auferstandenen vor Maria Magdalena, Nachmittags vor Petrus allein und vor den Jüngern von Emmaus, Abends vor den Jüngern bei verschlossenen Thüren; acht Tage später Erscheinung vor den Jüngern im Beisein des Thomas in Galiläa; Erscheinung auf dem Berg in Galiläa; Erscheinung am Ufer des Sees Gennezareth, von Johannes allein berichtet; letzte Offenbarung zu Jerusalem unmittelbar vor der Himmelfahrt vor den galiläischen Jüngern allein ohne Johannes. Das Detail der Behandlung dieser Vorgänge in historischer, archäologischer und topographischer Hinsicht in den eilf Sectionen dieses Abschnitts bietet manche überraschende, aber mit Vorsicht aufzunehmende Novität. Der Recensent beginnt die Mittheilung solcher mit dem Todesurtheil des Synedriums über Jesus Joh. 11, 47 ff. in der Section „die Auferweckung des Lazarus“. Man hat jene Verhandlung von jeher für die Beschlußfassung zur Einleitung des peinlichen Verfahrens gegen Jesum angesehen, der Verfasser macht aber aus ihr die Hegung des hochnothpeinlichen Gerichtes selbst, um das vierte Evangelium vor dem Vorwurf zu retten, es habe das über Jesum ergangene Gericht des Synedriums zu berichten vergessen. Seine Vermuthung glaubt er zur geschichtlichen Thatsache erheben zu

können durch ein Citat aus einer Boraitha zur Mischnah Sanhedrin, welches besagt, Jesus sei am ereb pesach aufgehängt worden (theluhu), nachdem ein Ausrufer 40 Tage lang vor ihm hergegangen sei, um seine Verurtheilung zur Steinigung auszurufen und etwaige Entlastungszeugen zu seinen Gunsten aufzufordern. Die 40 Tage der Urtheilspublikation bis zur Execution am ereb pesach sollen nämlich trefflich mit der unmittelbaren Folge der Hoherathssitzung auf die Auferweckung des Lazarus stimmen und die Veröffentlichung des Urtheils soll deutlich in dem Rückzug Jesu aus der Oeffentlichkeit in Joh. 11, 54 und in der Aufforderung zur Anzeige des Aufenthalts Jesu behufs seiner Verhaftung liegen. Natürlich muß nun der Verfasser die Verhandlung des Hohenraths in der Nacht vor der Kreuzigung aus einer „eigentlichen Gerichtssitzung in ein letztes Zeugenverhör" verwandeln. Also zuerst die Urtheilsfällung und hintendrein alsdann das Verhör! Hätte eine solche Formlosigkeit den Schein gerettet, woran dem Hohenrath soviel lag? Doch rücken wir die Boraithastelle überhaupt in das rechte Licht, so verkehrt sich das „wichtige, ächt geschichtliche Zeugnis" in ein werthloses Apokryphum. Renans Folgerung einer jüdischen Tradition von der Steinigung Jesu aus dieser Stelle ist nämlich vollkommen richtig, denn das theluhu Jesu kann als geschichtlicher Beleg zu der in der Mischnah Sanhedrin gebotenen Steinigung und nachherigen Aufhängung des Gotteslästerers unmöglich seine römische Kreuzigung, sondern nur die Aufhängung des Leichnams des Gesteinigten bedeuten. Weiter heißt lephanav keineswegs „wegen ihm", wie der Verfasser übersetzt, offenbar um das Befinden Jesu auf freiem Fuße, beziehungsweise seinen Aufenthalt in der Wüste Ephraim, während der 40 Tage der Urtheilsausrufung zu retten, sondern vor ihm her, wie denn auch schon Vorst „ante ipsum praecedebat" übersetzt hat: das Hergehen eines Ausrufers vor Jesu aber setzt seine unhistorische längere Gefangenschaft, wie sie im „Sepher tholedoth Jeschu ha-nozri", edit. a Joh.

Jac. Huldrico, Lugd. Bat. 1705, pag. 69. 79. 87 vom Laubhüttenfest bis zum Passa behauptet ist, unwidersprechlich voraus. In „Jesu Aufenthalt zu Ephraim" sucht der Verfasser Ort und Wüste in dem Ort und Wadi El-Faria oder El-Farah, 15 Stunden nördlich von Jerusalem und 2 Stunden nordöstlich von Nablus. In der „letzten Reise Jesu nach Jerusalem" läßt der Verfasser den Herrn seinen Weg entlang der Grenze zwischen Samaria und Galiläa in den Ghor und von da auf der Straße der Peutinger'schen Tafel von Scythopolis nach Jericho auf der Westseite des Jordans ohne alle Berührung des für ihn gefährlichen Gebiets des Herodes Antipas, s. Luk. 13, 31, machen. Ueberraschend ist die hier gegebene Lokalisirung Bethphage's und Bethaniens. Ausgehend von dem Ausdruck des Mark. 11, 1 und Luk. 19, 29: *εἰς Βηθφαγὴ καὶ Βηθανίαν*, der allerdings die sonderbare Vorstellung involvirt, als ob Jesus in zwei Dörfern zugleich auf das Herbeibringen des Esels gewartet hätte, will er unter Bethphage nicht ein einzelnes Dorf, sondern ein ganzes Gebiet, nämlich den Oelberg von Jerusalems Ostmauer bis Bethanien, die geheiligte Lagerstätte der in der eigentlichen Stadt kein Unterkommen findenden Passapilger nach dem Thalmud verstehen, unter Bethanien aber die „Chanioth" (richtiger: Chanujjoth), die Marktbuden oder Kaufhallen, in welche das Synedrium 40 Jahre vor der Zerstörung Jerusalems aus der Quaderhalle übersiedelte. Die Lokalität der Chanujjoth ist ein unaufgehellter Punkt; Grätz sucht sie a. a. O. Bd. III, S. 324 auf dem Tempelberg, Caspari versetzt sie unter Anführung von thaanith IV, 8 auf den Oelberg und macht so Bethanien zu einem besondern Ort innerhalb des Bezirks Bethphage, wodurch Mark. 11, 1 und Luk. 19, 29 ihre Dunkelheit verlieren. Folgerichtig identificirt er denn auch das Synedrium von Bethphage mit dem von Chanujjoth. Die Erwähnung des Lokalwechsels des Hohenraths gibt dem Verfasser weiter Gelegenheit, auf die Sage von dem Schelten des Rabban Jochanan ben Sakkai auf die von selbst sich öffnenden Tempelthüren zu kommen, um den

Rabban mit dem Hohepriester Hannas und das Aufgehen der Tempelthüren mit dem Zerreißen des Vorhangs im Tempel zu combiniren. In der „Leidenszeit Jesu nach den vier Evangelien“ behauptet der Verfasser sein Recht zu der Uebertragung der johanneischen Chronologie auf die synoptische Darstellung mit der Berufung auf das im Fall eines nachfolgenden hohen Festtags bei den Jüngern unmögliche Misverständnis der Ausweisungsworte für Judas, auf die Rückkehr Simons von Cyrene ἀπ᾽ ἀγροῦ und auf die Charakterisirung des Todestages als Paraskeve. Schwierigkeit macht ihm allein das synoptische φαγεῖν τὸ πάσχα, das er nicht etwa für eine Anticipation Passamahls erklärt, sondern für das erste feierliche Abendessen mit dem Osterbrod beim Beginn des Pareskevetags am Donnerstag Abend. Leider ist diese Erfindung eines Mazzothmahls schon am Anbruchsabend der Paraskeve statt erst nach ihrem Schlußabend ein Faustschlag in das Gesicht der rituellen Wahrheit, die erst zum Ostermahl die süßen Brode vorschreibt und sieben aber nicht acht Tage des Festes der süßen Brode zählt. Da ist doch warlich die Hypothese der Chagigah noch plausibler! In der „Leidenszeit Christi nach der kirchlichen Ueberlieferung“ werden die Texte der Väter über das Leiden des Herrn am Osterrüsttag und über das letzte Mahl als kein Ostermahl in extenso mitgetheilt, ein opus supererogatum und zudem verdorben durch einen die Mahnung an das didicisse fideliter artes et cetera provocirenden Ausfall gegen Baur, (nicht: „Bauer“) mit seiner Conclusion aus der Berufung Polykarps auf die Auctorität des Apostels Johannes für seine Passafeier am 14. Nisan auf die Unechtheit des vierten Evangeliums: „wie solcher bare Unsinn von gescheuten und gelehrten Leuten aufgestellt und behauptet und für Hunderte eine Ursache werden konnte, am Evangelium Johannis irre zu werden, ist uns ein wahres Räthsel“. Die Baur'sche Auffassung ist freilich wahrscheinlich ein Irrtum; aber ist das die geziemende Sprache gegen die Manen eines Mannes, in dessen Schule alle

gehen müssen, welche die Theologie für eine Wissenschaft und nicht bloß für eine Disciplin halten? Aus der „Synopse der Leidensgeschichte" hebt der Recensent zunächst die Behauptung hervor, die Einsetzung des heiligen Abendmahls sei nur insofern etwas Neues, als das schon zur Zeit der Speisung der Fünftausend begründete und den Jüngern seit einem Jahre, so oft ihnen der Herr das Brot gebrochen habe, gespendete Sacrament damals als ein Vermächtnis für die Zukunft geordnet und in bestimmteren Zusammenhang mit des Herrn Tod gebracht worden sei. Ein feiner Gedanke zu Gunsten der communio sub una! Sodann ist die Ausgleichung zwischen Joh. 19, 13 und Mark. 15, 25 durch die Vermuthung eines Fehlers im Texte des Markus zu bemerken, den einige wenige Handschriften mit ἕκτη richtig corrigiren. Im Topographischen erscheint die Ehrenrettung des traditionellen Golgatha und heiligen Grabes in der Grabeskirche durch die Aufstellung als beachtenswerth, daß eben die ungeschickte und unwahrscheinliche Lage mitten in der Stadt eine eigentliche Tradition verbürge, welche durch den aus den Ausgrabungen Pierotti's zu ziehenden Schluß gerechtfertigt sei, daß die heutige Kreuz- und Grabstätte zur Zeit Jesu außerhalb der zweiten Mauer, also außerhalb der Stadt gelegen habe. In der „Geschichte der Auferstehung Jesu Christi" ist das Bemerkenswertheste die Heilung von Matth. 28, 1 durch die Vermuthung einer Lücke nach ὀψὲ δὲ σαββάτων, welche durch das Ausfallen der Worte vom Einkauf der Spezereien in Mark. 16, 1 entstanden sein dürfte. Gut gemeint, aber wissenschaftlich interesselos ist die „kritische Beurtheilung der Auferstehungsgeschichte".

Die Beurtheilung der Beilage „die Topographie von Jerusalem" muß der Recensent solchen Männern überlassen, die die heilige Stadt aus eigener Anschauung kennen, wie etwa seinem Freunde Dr. Philipp Wolff in Rottweil. Ein Paläſtinareisender, wie er, der der Vervollständigung und Klärung seiner autoptischen Wahrnehmungen nunmehr 20 Jahre

deutschen Fleißes gewidmet hat, ist hier der einzig berechtigte Kritiker[a]).

Langenbrand, 5. März 1869.
[im württembergischen Schwarzwald].

Gustav Rösch.

---

a) Die unverrückbare Kibleth seines Strebens ist Jerusalem, er bereist seit dem November 1869 mit Frau und Tochter wieder das heilige Land.
G. R.

Miscellen.

1.

Programm

der

Haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion

für das Jahr 1869.

Bei der Gesellschaft sind vor dem 15. December 1868 fünfzehn Antworten auf die ausgeschriebenen Fragen eingelaufen. Darunter war aber eine auf die Frage über die Todesstrafe mit dem Motto: Das Kreuz Christi ist das Ende des Schaffots, welche, da sie mit hochdeutschen Buchstaben geschrieben war, der Beurtheilung nicht unterzogen werden konnte. Ebenso mußten noch zwei andere, die eine gleichfalls über die Todesstrafe mit dem Motto: Prüfet alles, behaltet das Gute, die andere über den Dualismus und Monismus, ohne Motto, aber Kap. 1, § 1 mit diesen Worten anfangend: Es ist in neuerer Zeit vielfach die Klage u. s. w., bei Seite gelegt werden, weil sie unvollendet waren, mit der Versicherung das Fehlende später zu schicken. In ihrer Herbstversammlung am 20. September u. f. beschlossen die Directoren die drei deutschen Verfasser auf die Protestantische Kirchenzeitung vom 16. Januar dieses Jahres zu verweisen, wo die nöthige Anzeige gethan ist.

Der Beurtheilung wurden jetzt zwölf Abhandlungen unterzogen, und zwar erstens sechs, die Frage betreffend:

„Indem über die Gesetzmäßigkeit und Nothwendigkeit der Todesstrafe besonders auf juristischem Gebiete, für und gegen gestritten ist, berufene Theologen aber diesen Gegenstand noch nicht hinreichend behandelt haben, so verlangt die Gesellschaft, ganz besonders die Religion und die theologische Wissenschaft in's Auge fassend, eine Abhandlung über die **Todesstrafe.**"

Die erste, eine hochdeutsche, mit dem Motto: Der Tod ist der Sünde Sold u. s. w., war eine Vertheidigung der Gesetzmäßigkeit der Todesstrafe. Der Verfasser zeichnete sich aus durch Deutlichkeit der Darstellung und durch Mäßigung; aber er setzte ganz unerwiesene Grundsätze voraus und behandelte außerdem den Gegenstand nicht vollständig, so daß er keinen Anspruch auf den Preis machen konnte.

Die zweite, gleichfalls eine hochdeutsche mit den Sinnsprüchen: Jos. 7, 3 und Hesek. 18, 23, enthielt manche ingeniöse Bemerkung, welche die Geistesverwandten des Verfassers zu ihrem Vortheil würden anwenden können. Das Ganze mußte aber abgewiesen werden als ein verfehlter Versuch, die Aufhebung der Todesstrafe mit Gründen, der lutherischen Orthodoxie entlehnt, zu vertheidigen.

Die dritte hochdeutsche Abhandlung mit dem Wahlspruch: Luk. 9, 55. 56, enthielt eine Menge richtiger und sogar treffender Bemerkungen wider die Todesstrafe. Der Verfasser hatte aber, außerdem daß er Uebereilung kund gab und den Stoff mangelhaft geordnet hatte, die Todesstrafe nicht der Frage gemäß „ganz besonders die Religion und die theologische Wissenschaft in's Auge fassend" beurtheilt. Ueberdies verfuhr er zuweilen willkürlich in der Erklärung von Bibelstellen, und entbehrte seine Kritik einer gerechten Würdigung der Meinung seiner Gegner. Die Directoren konnten daher auch der Arbeit dieses Verfassers den Preis nicht zuerkennen.

Der Verfasser der vierten hochdeutschen Abhandlung mit dem Motto: 1 Mos. 9, 6, erwies sich als ein begabter Vertheidiger der

Todesstrafe, welcher mit der Literatur über diesen Gegenstand sehr vertraut war und in der Prüfung der Gedanken und Vorstellungen seiner Gegner besonderen Scharfsinn verrieth. Andererseits konnten die Directoren weder seinen Grundsätzen noch seinem einseitigen oft höchst ungerechten Urtheile über das humanistische Streben der gegenwärtigen Zeit, noch seinem Ergebnis beipflichten. Gleichwol fanden sie in der gediegenen Arbeit so viel Schätzbares, daß sie beschlossen, ohne jedoch diese Abhandlung in die Werke der Gesellschaft aufzunehmen, dem Verfasser die silberne Medaille der Gesellschaft zuzuerkennen, wenn er seinen Namen bekannt machen will.

Der nämliche Beschluß wurde gefaßt hinsichtlich einer holländischen Abhandlung von entgegengesetzter Richtung mit dem Sinnspruch: De liefde is de vervulling der wet. Der Stil und die Disposition veranlaßten bedeutende Ausstellungen, und an dem Zusammenhang zwischen dem ersten und zweiten Theile schien vieles zu fehlen. Auch diese Arbeit konnte daher nicht mit dem ausgesetzten Ehrenpreise gekrönt und in die Werke der Gesellschaft aufgenommen werden. Sie enthielt aber dennoch soviel Gutes und solche bestimmte Proben des Fleißes und der Studien, daß die Directoren urtheilten, dem Verfasser, wenn er sich bekannt machte, die silberne Medaille nicht versagen zu dürfen.

Die sechste wieder in hochdeutscher Sprache geschriebene Abhandlung war versehen mit dem Motto: So lange bin ich bei euch u. s. w. Der geniale Verfasser, Gegner der Todesstrafe, schien wol hie und da in seinem Streben nach Bündigkeit zu weit zu gehen und das Ergebnis seiner exegetischen Untersuchungen nicht immer hinreichend zu beweisen; aber im Ganzen zeichnete seine Schrift sich so sehr aus durch Schönheit des Stils, durch Richtigkeit der Einsichten und durch Kraft der Darlegung und des Urtheils, daß die Directoren sie allerseits des ausgesetzten Ehrenpreises von 400 Gulden würdig erklärten, und beschlossen, sie, begleitet von einer holländischen Uebersetzung, in die Werke der Gesellschaft aufzunehmen. Bei Eröffnung des Billets ergab sich als Verfasser Albert Bitzius, Pfarrer zu Twann, Kanton Bern, Schweiz.

Ferner wurde Urtheil gefällt über zwei Abhandlungen, eine

hochdeutsche mit dem Motto: Pred. 12, 7, und eine holländische mit dem Motto: Ὁ ὁ Θεὸς συνεζευξεν κ. τ. λ. betreffend die Frage:

„Im Hinblick auf den heutigen Materialismus und die jüngsten Untersuchungen auf anthropologischem Gebiete, fragt die Gesellschaft: Kann die dualistische Anschauung über den Menschen, als ein aus Leib und Seele zusammengesetztes Wesen, auch jetzt noch aufrecht erhalten werden, oder muß die monistische ihre Stelle einnehmen. Läßt sich der Monismus verteidigen ohne Schaden für den Glauben an die persönliche Unsterblichkeit des Menschen?“

Die hochdeutsche war klar und zuweilen nicht ohne Schwung geschrieben, aber über die darin vorgetragene Hypothese wurde geurtheilt, daß sie nicht nur keine einzige Einwendung aus dem Wege räume, sondern auch entschieden darthue, daß der Verfasser ganz und gar unberufen war zur Behandlung der gestellten Aufgabe.

Der Verfasser der holländischen Abhandlung hatte nach dem Urtheile der Directoren viel Zeit und Mühe auf sie verwandt, die Schriften, welche auf den Gegenstand sich bezogen, untersucht und ein lobenswerthes Bestreben gezeigt, die verschiedenen Systeme unparteiisch zu würdigen. Dagegen enthielt sie vieles, was nicht zur Sache gehörte, und war, trotz ihres großen Umfanges, nicht vollständig. Insonderheit war es dem Verfasser nicht gelungen, den Monismus, seiner eigenen Ansicht gemäß, deutlich zu erklären und durch gültige Beweise zu bestärken. Wider ihren Willen mußten die Directoren ihm die Bekrönung verweigern.

Darnach schritt die Versammlung zur Beurtheilung von drei Abhandlungen, zwei holländischen und einer hochdeutschen, die Frage betreffend:

„Welche Ansichten hat Jesus über Gott ausgesprochen? Haben seine Apostel und andere Nachfolger, deren Worte oder Schriften im Neuen Testament enthalten sind, diese Ansichten ohne Aenderung fortgepflanzt? Können und müssen seine Bekenner sich auch [illegible] noch an diese Ansichten halten?

Die Gesellschaft verlangt eine eingehende und wissenschaftliche Abhandlung, die jedoch jedem Gebildeten klar und verständlich sein soll."

Der Verfasser der einen holländischen mit dem Motto dreier Bibelstellen: Matth. 11, 27. Joh. 1, 18 und 1 Joh. 5, 20, hat nichts mehr wie einen unordentlichen Aufsatz verfertigt, welcher die historisch-kritische Beurtheilung des Neuen Testaments ganz und gar verkannte und dem es an jeglicher wissenschaftlichen Methode gebrach.

Die andere holländische, mit dem Motto: *Ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν κ. τ. λ.* übertraf nach der Ansicht der Directoren zweifelsohne die erste; aber es fehlt auch der Methode dieses Verfassers noch manches; seine Bibelerklärung entbehrte der nothwendigen Unparteilichkeit, sein Urtheil über die Ansichten der Apostel war zuweilen willkürlich, und bei der Verteidigung der Ansichten Jesu über Gott verfuhr er oberflächlich. Auch ihm mußte daher der Ehrenpreis verweigert werden.

Der Verfasser der hochdeutschen Abhandlung mit dem Motto: Einer ist euer Vater u. s. w. erwies sich den Directoren als ein gelehrter Mann von philosophischer Bildung. Aber auch ihm konnte der Preis nicht zuerkannt werden, weil er die Frage nicht vollständig beantwortet, seine oft sehr streitigen Behauptungen nicht bewiesen, und auf die Bedürfnisse der gebildeten aber nicht gelehrten Leser gar nicht geachtet hatte.

Endlich sprachen die Directoren ihr Urtheil aus über eine hochdeutsche Abhandlung mit dem Motto: *Τὸ ῥῆμα Κυρίου κ. τ. λ.* Sie enthielt eine Antwort auf die Frage:

„Die Gesellschaft verlangt: Eine Geschichte der religiösen Bewegungen in Kleinasien während der zwei ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung, worin zugleich den neutestamentlichen Schriften, die in Kleinasien entstanden sind oder darauf Bezug haben, ihre Stelle angewiesen werden muß."

Einstimmig ertheilten Directoren dem Verfasser das Lob, daß er seine Meinung über die Geschichte der religiösen Bewegungen in Kleinasien klar, lebendig und anschaulich entwickelt und deutlich gezeigt habe, daß er der unternommenen Arbeit gewachsen sei.

Aber in der Wahl seiner Führer war er, ihrem Urtheile nach, einseitig. Auch war es ihm nicht gelungen, seine von der Ueberlieferung weit abweichenden Behauptungen so darzulegen, daß Andersgläubige dadurch nicht verletzt, sondern angelockt werden konnten. Die Directoren wurden daher zu ihrem Bedauern verhindert, diesem Verfasser den ausgesetzten Ehrenpreis zuzuerkennen und seine Abhandlung in die Werke der Gesellschaft aufzunehmen. Dennoch beschlossen sie ihm die silberne Medaille darzureichen, wenn er seinen Namen bekannt machen wollte.

Von neuem schreibt die Gesellschaft die zwei nachfolgenden Fragen aus:

1) Eine apologetische Abhandlung über den bleibenden Werth der christlichen Religion.

2) Was hat Jesus gelehrt über die Bestimmung eines jeden Menschen zu sittlicher Vollkommenheit? Wie hat man aus philosophischen Gründen über diese Lehre zu urtheilen?

Bei der Beantwortung des zweiten Theiles der Frage hat man in Betracht zu nehmen, was von den vorzüglichsten Philosophen, besonders der Neuzeit, über diesen Gegenstand vorgebracht ist.

Als neue Preisfragen werden von der Gesellschaft die vier folgenden ausgeschrieben:

1) Wie hat sich der Glaube an die sittliche Weltordnung geschichtlich entwickelt? Welchen Begriff hat man sich heutzutage von ihr zu machen? Inwiefern ist ihre Erkenntnis als unentbehrlich anzusehen für das sittliche Leben?

2) Auf welchen theologischen und anthropologischen Voraussetzungen ruht die Erkenntnis des Rechtes eines jeden Menschen auf Freiheit des Gewissens? Welche Ansicht des Christentums stimmt mit diesen Voraussetzungen völlig überein?

3) In welchem Verhältnis steht der Jesuitismus zu den Principien und der geschichtlichen Entwicklung der christlichen Kirche, und was ist für ihre Zukunft von demselben zu erwarten?

4) Eine Abhandlung über den Einfluß, welchen philosophische Systeme auf die christliche Theologie in Holland gehabt haben, seit der Reformation bis auf unsere Tage.

Die Gesellschaft erwartet die Antworten auf diese sechs Fragen vor dem 15. December 1870. Was später eingesandt wird, muß bei Seite gelegt werden.

Für die genügende Beantwortung jeder obengenannten Preisfrage wird die Summe von vierhundert Gulden ausgesetzt, welche von den Verfassern in baarem Gelde entgegengenommen werden kann, wenn sie es nicht vorziehen, die goldene Medaille der Gesellschaft, von 250 Gulden an Werth, nebst 150 Gulden in baarem Gelde, oder die silberne Medaille nebst 385 Gulden in baarem Gelde zu erhalten.

Vor dem 15. December dieses Jahres wird den Antworten entgegengesehen auf die Fragen über den Wunderbegriff der Verfasser des Neuen Testaments, den Puseyismus, die Askese, die Trennung von Kirche und Staat, den Satz: keine Kirche ohne Confession, und die Humanität. Auf die Frage über die Askese und auf die über die Trennung von Kirche und Staat sind schon zwei hochdeutsche Abhandlungen eingelaufen, die eine mit dem Wahlspruch: Mit Sorgen und mit Grämen u. s. w., die andere mit dem Motto: Eine verständige Trennung u. s. w. In der künftigen Herbstversammlung werden die Directoren diese Arbeiten mit dem, was ferner vor der Mitte Decembers d. J. noch eingehen wird, der Beurtheilung unterziehen.

Schriftsteller, die sich um den Preis bewerben, werden darauf zu achten haben, daß sie die Abhandlungen nicht mit ihrem Namen, sondern mit einer beliebigen Devise unterzeichnen. Ein besonderes, Namen und Wohnort enthaltendes und gut versiegeltes Billet habe sodann dieselbe Devise auf der Adresse.

Die Abhandlungen müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache abgefaßt, und die in deutscher Sprache mit lateinischen Buchstaben geschrieben sein, widrigenfalls sie bei Seite gelegt werden.

Ueberdies wird den Verfassern auf's neue in Erinnerung gebracht, daß auf gedrängte Behandlung oder Bündigkeit großer Werth gelegt wird. Auch dürfen die Verfasser nicht vergessen, wie sehr sie sich selber schaden, wenn sie bei ihren Antworten auf die Fragen der Gesellschaft die äußere Form vernachläßigen. Die Directoren machen darum auch jetzt ihren festen Beschluß bekannt, daß sie Abhandlungen, deren Schrift nach ihrem einstimmigen Urtheil undeutlich ist, der Beurtheilung nicht unterziehen werden.

Die Abhandlungen müssen mit einer der Gesellschaft unbekannten Hand geschrieben sein und portofrei besorgt werden an den Mitdirector und Secretär der Gesellschaft, **W. A. van Hengel,** Theol. Doctor und Prof. zu Leiden.

Ferner wird zur Warnung auf's neue daran erinnert, daß die Verfasser durch Einlieferung ihrer Arbeiten sich verpflichten, von einer gekrönten und in die Werke der Gesellschaft aufgenommenen Abhandlung keine neue oder verbesserte Ausgabe zu veranstalten, ohne dazu die Bewilligung der Directoren erhalten zu haben.

Auch werde im Auge behalten, daß die eingereichte Handschrift einer abgewiesenen Abhandlung das Eigentum der Gesellschaft bleibt, es sei denn, daß diese die Arbeit aus freiem Willen abtrete.

2.

Programm

der

Teyler'schen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem,

für das Jahr 1870.

Die Mitglieder der Teyler'schen Theologischen Gesellschaft hielten am verwichenen 5. November ihre jährliche Sitzung. Da die im vorigen Jahr ausgesetzte Frage unbeantwortet geblieben war, so schritt man zur Besprechung und zur Wahl eines neuen Gegenstandes, und entschied sich für die Feststellung der folgenden Frage:

„Was lehren uns die Schriften des Neuen Testaments, sowol über die ursprüngliche Verfassung der christlichen Gemeinden, als über die Veränderungen und Modificationen, welche darin vorgegangen sind während der Zeit, in welche das Entstehen jener Schriften fällt?"

Zugleich wird erinnert, daß die Gesellschaft den Termin zur Beantwortung der vorjährigen unbeantwortet gebliebenen Frage mit Einem Jahre verlängert und also das Einsenden der Preisschriften vor dem 1. Januar 1871 festgestellt hat. Jene Frage ist folgenden Inhalts:

„Mehrere Schriften des christlichen Altertums sind bekanntlich Pseudepigrapha. Zur Erklärung und gerechten Beurtheilung dieser Erscheinung muß der Ursprung und der frühere Gebrauch dieser literarischen Form scharf in's Auge gefaßt werden. Daher wünscht die Gesellschaft zu erhalten:

Eine Abhandlung, die einen historischen Ueberblick nebst einer genetischen Erklärung und Würdigung aus dem sittlichen Standpunkt der pseudepigraphischen Literatur des vorchristlichen Zeitalters gewährt."

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von 400 Gulden an innerem Werth.

Man kann sich bei der Beantwortung des Holländischen, Lateinischen, Französischen, Englischen oder Deutschen (nur mit lateinischer Schrift) bedienen. Auch müssen die Antworten, mit einer andern Hand als der des Verfassers geschrieben, *vollständig* eingesandt werden, da keine unvollständigen zur Preisbewerbung zugelassen werden. Die Frist der Einsendung ist auf 1. Januar 1871 anberaumt. Alle eingeschickten Antworten fallen der Gesellschaft als Eigentum anheim, welche die gekrönte, mit oder ohne Uebersetzung, in ihre Werke aufnimmt, so daß die Verfasser sie nicht ohne Erlaubnis der Stiftung herausgeben dürfen. Auch behält die Gesellschaft sich vor, von den nicht gekrönten Antworten nach Gutbefinden Gebrauch zu machen, mit Verschweigung oder Meldung des Namens der Verfasser, doch im letzten Falle nicht ohne ihre Bewilligung. Auch können die Einsender nicht anders Abschriften ihrer Antworten bekommen als auf ihre Kosten. Die Antworten müssen nebst einem versiegelten Namenszettel, mit einem Denkspruch versehen, eingesandt werden an die Adresse: **Fundatiehuis van wijlen der Heer P. TEYLER VAN DER HULST**, te Haarlem.

Perthes' Buchdruckerei in Gotha.

Abhandlungen.

1.

Historisch-Literarisches zur Biographie Johann Wessels.

Festgabe zu seiner vierhundertfünfzigsten Geburtsfeier.

Von

Prof. Dr. Doedes in Utrecht.

Man würde ein Recht haben an dem guten Gedächtnis der Reformationsfreunde in Holland und Deutschland zu zweifeln, wenn sie das Jahr 1870 vorbeigehen ließen, ohne des Geburtsjahres Wessel Gansforts festlich zu gedenken, und die Frage würde erlaubt sein, ob nicht der unvergeßliche Ullmann, so er noch in unserer Mitte sich befände, seine Stimme würde hören lassen, während andere im Stillschweigen beharrten.

Wenn wir nach der fast allgemeinen Annahme das Jahr 1420 als Wessels Geburtsjahr festzuhalten haben, dann wissen ja auch seine Verehrer, was man von ihnen erwartet. Hätte das prachtvolle Monument in Worms noch Raum für ein Portrait-Medaillon geboten, gewiß würde man denselben gerne dem Bilde des Mannes eingeräumt haben, der in der ersten Reihe der Bahnbrecher für die Reformation gestanden. Aber alle, deren Bild man auf dem

Lutherdenkmal antrifft, verdienen in jeder Beziehung diese Ehre, und wie könnte man das Lutherdenkmal genau betrachten, ohne, wie jeder gestehen muß, an Wessel Gansfort wenigstens zu **denken**?

Wird daher nach vier und einem halben Jahrhundert durch niemanden unter uns dem großen Gröninger der Ehrentitel lux mundi] bestritten, so lasset uns dann auch nicht den Mann vergessen, den das 15. Jahrhundert mit unauslöschlichem Glanze unter den Sternen erster Größe an seinem Himmel funkeln sah.

Es ist nicht leicht zu entscheiden, wo in unsern Tagen Wessel höher geschätzt und besser gewürdigt wird, in Deutschland oder in Holland. In Holland mag besonders **Muurling** ihm mehr als einen Kranz geflochten haben, aber auch Deutschland hat ein kräftiges Zeugnis für ihn abgelegt. Wir können Ullmann nicht nennen, ohne an Wessel zu denken, und wo von Wessel die Rede ist, erinnern wir uns Ullmanns. Wie schön sind die 400 Seiten [a]), die der Mitgründer der „Theologischen Studien und Kritiken" Wessel gewidmet hat! Man fühlt es dem Verfasser ab, daß sein Gegenstand ihn inspirirt hat. Kein Wunder! Sehr wahr schrieb Ullmann von Wessel: „Bewundernswürdig ist an Wessel der schöne, offene und freie Wahrheitssinn, der sich in allen seinen Worten stärkend und erfrischend ausspricht. Er bewährt hier ganz die Gesinnung, die wir an den Reformatoren und an ihren echten Nachfolgern verehren, und die sich nirgends herrlicher offenbarte als in Luther auf dem Reichstage zu Worms. Fest in den höchsten Wahrheiten, unerschütterlich in dem christlichen Lebensgrunde, war Wessel doch stets bereit, sich von jedem, auch dem Geringsten, eines Besseren belehren zu lassen, war er nie starr abgeschlossen, sondern immer in geistiger Bewegung und im Wachstume begriffen. Wahrheit suchte er sein ganzes Leben hindurch, nach ihr „wanderte er in alle Lande, nach ihr forschte er in der Schrift und in der Tiefe seines eigenen Herzens, für sie stritt er, sie erbat er sich als die beste Gabe von seinen Freunden" [b]).

---

a) Reformatoren vor der Reformation, Bd. II, S. 285—685.
b) A. a. O., S. 393.

Dies Zeugnis eröffnet uns den Blick in die Eigentümlichkeit Wessels, welche ihm in den höchsten Kreisen der reformatorischen Aristokratie seine Stelle für immer sichert, eine Eigentümlichkeit, welche es bewirkte, daß die Heroen der Reformation selbst mit Ehrerbietung zu dem großen Manne aufsahen. Es muß fürwahr ein Geist von besonderer Bedeutung und großen Geistesgaben gewesen sein, der einen Luther und Melanchthon zu Lobrednern hatte, den ein Zwingli und Oekolampadius mit Ehrfurcht hätten begrüßen wollen [a]).

Wenn man Wessels Werke liest, nicht bloß sie durch Auszüge Anderer hat kennen lernen, sondern sie selbst zur Hand genommen hat, dann versteht man den tiefen Eindruck, den sie auf die Reformatoren gemacht haben. Wo fand man in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts so viel Klarheit und so viel Einfalt, so viel evangelische Erkenntnis und so viel aufrichtigen Glauben vereinigt, als in diesem Lehrmeister von vielen, der immer nur der Schüler des alleinigen Lichtes der Welt, unsers Herrn Jesu Christi, bleiben wollte? Wer übertrifft ihn in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts an Genauigkeit in der Auffassung der Hauptsachen des Evangeliums, und bei wem finden wir das Gleichgewicht zwischen der Handhabung des Rechtes der freien Untersuchung und der Anerkennung der Autorität des Wortes Gottes besser gewahrt? Darum ist es uns ganz erklärlich, daß Adam Petri in seinem Briefe an Conrad Faber schreiben konnte: „Quid quaeso unquam vidisti praeter biblicos, quos vocant, libros litteris commissum, quod et evidentioribus argumentis ostendat totum Christi et scripturae negotium, et fortioribus pugnet

---

a) —— „Merkwürdiger jedoch", sagt Ullmann a. a. O., S. 645, „ist, wie diese Anerkennung Wessels von Deutschland her wiederklingt, aus dem Munde der Reformatoren selbst und ihrer Freunde. Hier hat Luther das erste Wort; er wählt in der Vorrede zu einer kleinen Sammlung von Aufsätzen Wessels die stärksten Ausdrücke, um seine innige Hochachtung gegen den Hingeschiedenen auszudrücken, und erkennt ihn im vollsten Sinne als seinen Vorgänger an." Weiter handelt Ullmann über Melanchthon und richtet die Aufmerksamkeit auch auf die Schweizer Reformatoren.

adversus illos impostores inimicos Dei? Quid vidisti quod magis labefactet et obscuret traditiones hominum?“

Wir handeln also gewiß im Sinne der Reformatoren, wenn wir im Jahre 1870 eine Festgabe zur Gedächtnisfeier des 450. Geburtsjahres Wessels bereit sehen möchten.

Aber welcher Art soll sie sein?

Man mag ein großer Freund der Poesie sein, aber man singt nicht gerne eine Ilias nach Homer. Wenn auch Prof. H. Schmidt in seinem höchst wichtigen Aufsatze[a]) über Wessel glücklich zwischen der Scylla und der Charybdis durchgefahren ist: wir würden wahrscheinlich Schiffbruch leiden, indem wir noch einmal über Wessel handelten. In einer deutschen theologischen Zeitschrift will man gewiß gerne noch einmal etwas über Wessel Gansfort, über den Mann hören, den noch kürzlich Prof. Schmidt „ohne Zweifel den bedeutendsten und innerlich den Reformatoren am nächsten stehenden unter den Vorläufern und Vorbereitern der Reformation aus deutschem Stamme“ genannt hat: aber unter der einen Bedingung, daß man etwas Neues zu bringen habe.

Ist wol noch etwas Neues über den „Hauptrepräsentanten reformatorischer Theologie im 15. Jahrhundert“ zu sagen? In Beziehung auf ihn, nämlich auf seine Werke, auf den historisch-literarischen Theil seiner Biographie ohne allen Zweifel. Auf diesem Felde sind noch einige Aehren zu lesen. Der dritte Theil von Ullmanns viertem Buche[b]) läßt noch Raum für „Nachträge“.

Zum ersten ist uns eine Gegenschrift gegen Wessel in die Hand gekommen, die nicht lange nach seinem Tode verfaßt worden ist. Sie ist gegen seinen Brief „de indulgentiis“ gerichtet, zu Anfang des 16. Jahrhunderts im Druck erschienen und bis jetzt noch nicht ausführlich behandelt. Sie verdient aus mehreren Gründen

---

a) In Herzogs Realencyklopädie, Art. „Joh. Wessel“, Bd. XVII (1863), S. 731—764.

b) A. a. O., S. 648—785: „Wessels Verhältnis zur Folgezeit. — Literarisches.“

besprochen zu werden, nicht um des Verfassers, aber um dessen willen, gegen den sie gerichtet ist.

Zum andern sind uns alte höchst seltene Ausgaben von verschiedenen Werken Wessels bekannt geworden (und unter ihnen eine sehr alte Ausgabe von Wessels Aufsatz: „De sacramento eucharistiae et audienda missa“), welche die Schriftsteller der neueren Zeit nicht zu Rathe gezogen haben.

Endlich sind wir dadurch in den Stand gesetzt, ein mehr vollständiges und mit nicht unwichtigen Notizen bereichertes Verzeichnis der Ausgaben von Wessels Werken aufzustellen.

Die Behandlung dieser Punkte schien uns eine nicht ganz unwürdige Festgabe zu sein. Wenn vielleicht Andere das Glück haben, Würdigeres darbieten zu können, so wolle man daneben das Wenige, welches wir hier vortragen, nicht für ganz werthlos halten.

I.

Ein vergessener Gegner und ein unbekannter Vertheidiger des Wessel Gansfort.

(Das Impugnatorium des Antonius de Castro mit Randglossen eines Reformirten.)

Bekanntlich enthalten die auf uns gekommenen Werke von Wessel Gansfort zwei Briefe von ihm, einen kurzen und einen sehr ausführlichen, an den Kanonikus und Dekanus von Naaldwyk, Jakob Hoeck (Jacobus Angularis). Dieser sehr ausführliche Brief ist eigentlich ein Aufsatz über den Ablaß (de indulgentiis) und zwar die Antwort auf einen von Hoeck an Wessel geschriebenen Brief [a]).

Auf seinen ausführlichen Brief (de indulgentiis) hat Wessel

a) In Wessels Werken, erschienen 1614 zu Gröningen, findet man den kurzen Brief Wessels an Hoeck S. 864, den längeren (de indulgentiis) S. 876—912; den Brief von Hoeck an Wessel (den einzigen, den wir von Hoeck an Wessel besitzen) S. 871—876. Auf diese Gröninger Ausgabe von 1614 beziehe ich mich stets auf den folgenden Seiten.

von Hoeck keine Antwort erhalten, wie sehr er auch einer solchen von dem bei ihm in hoher Achtung stehenden Dekane entgegensah.

Ganz unbekannt scheint es aber in unseren Tagen zu sein, daß auf diesen Brief oder diesen Aufsatz de indulgentiis doch eine Antwort gegeben, eine Gegenschrift verfertigt worden ist, zwar nicht von Hoeck selbst, aber doch — nach der Angabe des Verfassers wenigstens — auf Hoecks Verlangen. Diese Gegenschrift ist auch nicht erschienen oder gedruckt, während Wessel noch am Leben war, sondern kurz nach seinem Tode. Merkwürdiger Weise schweigen hierüber Alle, die in der letzten Zeit über Wessel Gansfort geschrieben haben: niemand scheint etwas davon zu wissen[a]). Und doch flößt der Mann, auf welchen diese „Gegenschrift" sich bezieht, noch immer so viel Interesse ein, daß auch diese Schrift gar wohl unsere Aufmerksamkeit verdient[b]).

Nicht lange nach Wessels Tod († 4. Oktober 1489) — in welchem Jahr, können wir nicht genau bestimmen — erschien eine Widerlegung von Wessels ausführlichem Aufsatz „de indulgentiis". Der Verfasser dieser Abhandlung wird in der Ueberschrift genannt: Anthonius de Castro, ordinis praedicatorum, sacrae theologiae professor conventus Hagensis. Die ganz gegen Wessel gerichtete Abhandlung trägt den Titel „Impugnatorium" und folgt Wessel in dessen Aufsatz Schritt vor Schritt. Wessels Aufsatz ist schon in der alten Ausgabe in vierzehn Kapitel getheilt (eigentlich dreizehn, da die Nummer XIV im Texte nicht ausgedrückt ist). Das Impugnatorium nun geht von Kapitel zu Kapitel fort und zwar auf die Weise, daß es drei oder vier Worte vom Anfang eines längeren Abschnittes aus Wessels Aufsatz anführt, um alsdann sofort seine Widerlegung folgen zu lassen.

---

a) Kein Wort wenigstens finden wir hierüber bei Muurling, Ullmann oder Schmidt (Art. „Wessel" in Herzogs Realencyklopädie).

b) Vor kurzem ward Wessel in Holland wieder zur Sprache gebracht durch Prof. de Hoop Scheffer in seiner „Geschiedenis der Hervorming in Nederland van haar ontstaan ton 1531", aufgenommen in den von ihm und Prof. W. Moll gesammelten Studien en Bijdragen op het gebied der historische theologie I, 1.

Man könnte mithin das Impugnatorium hinsichtlich seiner Form eine Sammlung ausführlicher gegen Wessels Aufsatz über den Ablaß gerichteter Anmerkungen nennen. Auch Kap. I in Wessels Aufsatz — eine Einleitung zur Behandlung seines Gegenstandes — wird in dem Impugnatorium vom Verfasser in gleicher Weise vorgenommen. Der Ton des Stückes aber athmet nicht im mindesten Wohlwollen oder Hochachtung vor Wessel, es leuchtet im Gegentheil daraus hervor, daß der Verfasser ihn nicht ohne Bitterkeit und Unmuth widerlegt. Eine übersichtliche Inhaltsangabe über diese Gegenschrift zu liefern, würde nicht schwierig sein, wenn diese dem Aufsatze Wessels gegenüber selbständiger gehalten wäre; nun aber ist solches nicht wohl thunlich. Auch muß man zur richtigen Beurtheilung der Gegenschrift jedesmal den gerade bestrittenen Theil des Wesselschen Aufsatzes vor sich nehmen und lesen. Für unseren gegenwärtigen Zweck bedürfen wir einer solchen Uebersicht nicht, da wir hauptsächlich die Aufmerksamkeit auf ein Stück lenken möchten, dessen — so weit uns bekannt ist — gar nicht erwähnt wird von denen, die sich in unserer Zeit speciell mit Wessels Leben und Schriften beschäftigten.

Gehen wir nun auch auf den Inhalt der Schrift nicht näher ein, so legen wir sie deshalb doch nicht zur Seite, da noch manches Bemerkenswerthe darin enthalten ist, das in hohem Maße unserer Aufmerksamkeit würdig scheint.

Das Impugnatorium von de Castro, das wir hiermit aus dem Staube hervorholen, nimmt in dem vor uns liegenden Druck fünfundvierzig Quartseiten zu je zweiundvierzig Zeilen ein, ist sehr compreß gedruckt und so voll Abkürzungen (die Schrift ist selbstverständlich in lateinischer Sprache geschrieben), daß das Ganze in etwas weiterem gewöhnlichem Druck ohne jene Abkürzungen leicht hundert Seiten einnehmen würde. Auf der ersten Seite steht eine von uns noch nicht mitgerechnete Vorrede: „Incipit praefatio in Epistolam cuiusdam Magistri Wesseli de Groningen, arte medici, efficatiam indulgentiarum reprobantis, edita a fratre Anthonio de Castro, ordinis praedicatorum, sacrae theologiae professoris conventus Hagensis“. (Eigentlich müßte dieses die praefatio für das folgende Impugnatorium genannt werden, welches

Impugnatorium dann gegen die Epistola „cuiusdam Magistri Wesseli“ gerichtet ist.) Beiläufig erwähnen wir hier des merkwürdigen „Magistri Wesseli de Groningen, arte medici“. Man erinnere sich, wie viel schon über die Frage geschrieben ist, ob von Wessel behauptet werden könne, daß er die Arzneikunde ausgeübt habe. Hier finden wir ein Zeugnis, auf welches Muurling und Ullmann meines Wissens noch nicht hingewiesen haben. In dieser praefatio nun sagt der Verfasser: „Cum igitur indulgentiarum efficatia spiritu sancto dictante auctoritate universalis Ecclesiae sit canonisata ... tanquam ethnicus et publicanus reprobatus est qui eas ausu temerario impugnare nisus est velut iste Magister Wesselus, qui in Epistola sua rescripta probatissimo et magnae autoritatis viro Magistro Jacobo Hoec — eas omnino invalidas probare ausus est.“ Alsdann theilt er noch mit, wie er zu dem Schreiben dieses Impugnatoriums gekommen, eine Mittheilung, die uns nicht wenig in Erstaunen setzt, wie ohne Zweifel auch alle staunen werden, die mit dem Leben Wessels und seinem Verhältnis zu Jacobus Hoeck bekannt sind. Man erinnere sich nur, wie hoch Wessel die Freundschaft Hoecks hielt. Wie verlangte er nach einem Brief des Dekanus von Naaldwyk und wie froh war er schon über den einen, den er von ihm erhalten hatte [a])! Wie inständig bat er Hoeck in dem früher geschriebenen kürzeren Briefe [b]) (de studio et pietate inquirendae veritatis sine pertinaeia voluntatis), er möge ihm doch schreiben, so er in irgend einem Punkte einer Zurechtweisung bedürfe („obsecro rescribe, si quid ex meis dictis usquam te offendit“) [c]). Und was wird uns nun in der Vorrede von Anthonius de Castro, dem Gegner Wessels, erzählt? Daß Jakobus Hoeck ihn, de Castro, ersucht habe, den Brief Wessels (de indulgentiis) zu bestreiten; daß Hoeck dies von ihm begehrt habe als selbst wegen gehäufter Beschäftigung daran verhindert;

a) Siehe Wessels Brief an Magister Engelbert von Leiden (Wessels Werke S. 865—871).

b) A. a. O., S. 864.

c) A. a. O., S. 865.

daß er, Anthonius de Castro, die Aufgabe mit aller Freude und mit aller Demut übernommen habe. („Ad petitionem igitur eiusdem Magistri Jacobi variis et curis et occupationibus distracti onus eandem Epistolam impugnandi libens suscepi, confisus de adjutorio dei qui infirma mundi frequenter elegit ut fortia quaeque confunderet.“) Diese Mittheilung muß uns in Erstaunen setzen! Lesen wir den von Hoeck selbst einst an Wessel geschriebenen und auf uns gekommenen Brief, dann finden wir in demselben bei aller Verschiedenheit der Ansichten einen Ausdruck des Wohlwollens und der Hochachtung. „In materia indulgentiarum non possum a te non dissentire, neque te rationibus oppugnare intendo. Quaenam enim spes quaeso mihi esse potest, durum illud atque inexpugnabile tuum atque imperterritum caput rationibus expugnare, quod neque malleo communis credulitatis omnium, neque auctoritatis antiquorum Patrum gladio valet emolliri? Meam duntaxat opinionem atque judicium paucissimis explicabo.“ a) Hoeck fühlte sich schwach dem Manne gegenüber, der nicht glaubte, weil andere glaubten, oder weil die Väter es so gelehrt hatten. Mit einem solchen Manne zu disputiren, d. h. einen solchen Mann mit für ihn entscheidenden Gründen bestreiten, dazu fühlte sich der Dekan von Naaldwyk nicht stark genug. Denn auf dem Gebiet, auf welchem Wessel ihn empfangen will, ist er nach seinem eigenen Zeugnis ohne einige Kraft, ohne einige Waffe. Wessel will aus den heiligen Schriften überzeugt werden ... und was erkennt Hoeck an? „Verum est, de indulgentiis nihil expresse ex sacra scriptura haberi, nihil de ipsis veteres scripsisse Doctores: quamquam Gregorius dicatur, quod nusquam tamen legi, septennes Romanis in stationibus indulgentias collocasse. Ex hoc tamen non audeo, quemadmodum nec debeo, illam tecum sententiam effundere, ut Praelatos hoc facientes observantesque errare credam.“ b) Nein, der Naaldwyker Dekan

a) A. a. O., S. 871. 872.
b) A. a. O., S. 872.

war nicht der Mann, Wessel Rede stehen zu können. Wer so schrieb, zeigte damit deutlich, daß er einem Wessel nicht gewachsen war. Aus diesem Grunde hätte er denn auch, nachdem er Wessels ausführliches Schreiben de indulgentiis empfangen hatte, entweder gänzlich schweigen oder seine Bedenken, so gut oder so schlecht er konnte, Wessel mittheilen müssen; in keinem Falle aber hätte er einen andern dazu aufsuchen und anspannen dürfen und am allerwenigsten einen Anthonius de Castro, den wir aus dem Impugnatorium keineswegs kennen lernen als einen dem Wessel ebenbürtigen Gegner, würdig mit ihm in die Schranken zu treten. Wir können uns nicht genug über dieses Benehmen des Jakobus Hoeck wundern.

Zwar hatte Hoeck dem Wessel nicht viel Hoffnung auf das Empfangen einer Antwort gemacht. Jedoch: „Non, Wessele, Deus nobis haec otia dedit quae tibi; sed tamen haud postponam scribere posthac. Quam primum semper tua scripta accepero scribam. Neque tamen potero post hac tantum occupari, quin, uti jam semel, iterum atque tertio pollicitus sum, indilate semper tuis scriptis vel parum dictando responsum dabo.“ Etwa zwei und einen halben Monat später hatte der Naaldwyker Dekan schon den sehr langen Brief über den Ablaß. Aber Jakobus Hoeck hatte so viel zu thun, war so beschäftigt, daß er nicht einmal eine Antwort dictiren konnte! Wessel hat während seines Lebens darauf keine Antwort von ihm empfangen. Als er aber gestorben war, als er nichts mehr erwidern konnte .... „Sed forsan mihi objicietur quod ipso superstite, quo se defendere posset, id fieri debuisset“, sagt der Verfasser der Streitschrift in der praefatio. Natürlich, das sagen wir auch: während seines Lebens hättest du die Gegenschrift ihm zusenden müssen. „Nam sicut in vita nemo laudandus est, ita nec post mortem vituperandus“, so schreibt er alsdann weiter. Mit Bezug auf dies letzte sollten wir sagen, daß der Dekanus von Naaldwyk einen an ihn gerichteten Brief des berühmten Wessel Gansfort entweder selbst beantworten oder ganz ohne Antwort hätte lassen müssen, keinenfalls aber die Bestreitung des Briefes einem Andern hätte auftragen dürfen. Magister Antonius

de Castro fühlte auch das Unzarte, das in seiner eigenen Handlungsweise lag. Aber, sagt er, es habe nun einmal nicht anders sein können. Früher habe er den Brief nicht bekommen[a]) können, und jetzt, nach dem Tode Wessels, könne diese Gegenschrift doch noch ihren Nutzen haben, nämlich für die Anhänger, die der Verstorbene hier oder dort könne hinterlassen haben. Ganz gewiß... und der todte Löwe konnte sich nicht wehren. Wir würden es de Castro nicht übel deuten, daß er aus Furcht vor der Verbreitung eines in seinen Augen schädlichen Irrtumes den Inhalt des Briefes Wessels über den Ablaß widerlegte, hätte er es nur in ruhigem, gemäßigtem Tone gethan. Aber so scharf und beißend sich auszulassen, nachdem Wessel sich in seinem Schreiben an Hoeck so ruhig und würdig ausgesprochen hatte, nein! da müssen wir wol den Einwurf aufnehmen: quod ipso superstite, quo se defendere posset, id fieri debuisset. Das hättest du, mit Erlaubnis, geehrter Magister, nicht nach seinem Tode, sondern während seines Lebens thun müssen![b])

Das Impugnatorium ist alsdann geschrieben worden und im Druck erschienen. Dieses schließen wir jedoch nicht allein aus der Thatsache, daß wir ein gedrucktes Exemplar desselben vor uns haben, welches nicht einmal der erste Druck zu sein scheint. Die Vorrede des Impugnatoriums, in welcher de Castro sagt, daß er

a) „Fateor sic fieri debuisse et utique fecissem si eandem Epistolam tunc temporis habere potuissem“, sagt de Castro. Nachdem er dann die Ursache mitgetheilt, weshalb der Brief ihm nicht eher geworden, fährt er also fort: „Non infructuose tamen propter discipulos suos et alios sibi consentaneos, si quos superstites reliquit, inceptum prosequi“ etc.

b) Hoeck selbst erscheint hier nicht in einem sehr günstigen Licht. Sein Brief an Wessel endigte: „Interim, o dulcissime Magister noster, optime vale.“ Warum überliefert er denn den „dulcissimum Magistrum“ auf diese Weise einem Antonius de Castro! Das von uns Mitgetheilte bestätigt ganz die wenig günstige Meinung, welche Herr Prof. de Hoop Scheffer a. a. O. S. 87 erklärt von Jacobus Hoeck gefaßt zu haben. Auch wird man zustimmen müssen, daß Hoeck eigentlich die Ehre nicht verdient, von Merle d'Aubigné (Histoire de la Réf. du 16[me] siècle) „grand ami de Wessel“ genannt zu werden.

auf Hoecks Verlangen geschrieben habe, steht in diesem Exemplar auf der zweiten Seite. Die erste Seite enthält ein Wort eines Ungenannten an einen uns Unbekannten mit der Ueberschrift:

Venerando et R. Patri P. H. Salutem.

Da es deutlich ist, sagt dieser Unbekannte, daß nun die Zeiten gekommen sind, von welchen der Apostel sprach: es wird eine Zeit kommen, daß sie die gesunde Lehre nicht ertragen können und Halbgelehrte und sogar Laien sich unterwinden, aus der Höhe auf die berühmtesten Lehrer der Kirche herabzusehen und sie als Verführer des Christenvolkes darzustellen, als ob sie die Irrtümer und Ketzereien nicht mit den heiligen Schriften und guten Gründen bestritten und nur verurtheilt oder ausgebrannt hätten[a]), so möge man denn, um das Gegentheil zu sehen, die beifolgende Schrift lesen. Diese Schrift, das Impugnatorium von de Castro, sagt der Verfasser, habe er „unter alten Büchern" gefunden. „Hunc libellum, quem inter antiquos libros latentem inveni, legant et intelligant; qui cum ante multos annos fuerit editus et insignium doctorum sententiis longo ecclesiae usu et consuetudine confirmatus, approbatus, facile est advertere, quam vanis et frivolis figmentis novitatum sectatores et veritatis adversarii innitantur." Aus diesen Worten scheinen wir schließen zu dürfen, daß de Castro's Gegenschrift gegen Wessel schon früher gedruckt, in Vieler Händen gewesen und von Vielen mit völliger Zustimmung gelesen worden war; daß sie später in Vergessenheit gerathen und jetzt unter die andächtigen Augen des ehrwürdigen Vaters P. H. gebracht wurde und von dem Verfasser dieser Zeilen für vollkommen würdig und geeignet gehalten wurde, von den Neuerern (wir würden sagen, den „Reformirten") gelesen zu werden. „Rogo ita venerande Pater Lector", so endigt der Unbekannte diesen Brief, „ut primo hunc libellum cum judicio perlegas,

a) „Dicentes imo blasphemantes eos scripturas contaminasse et depravasse, christianum populum seduxisse, errores et haereses non scripturis et rationibus confutasse et rejecisse, sed solum damnasse aut exussisse."

deinde adhibito patrum tuorum consilio si ita videbitur ut propaletur curato. Vale."

Da uns nun hier ein gedrucktes Exemplar vorliegt von de Castro's Impugnatorium mit dem vorn auf der ersten Seite gedruckten Briefe des Unbekannten an den ehrwürdigen Vater P. H., so scheinen wir im Rechte zu sein, wenn wir vermuthen, daß der „venerandus Pater Lector" dieselben Gesinnungen hegte als der Mann, welcher das Impugnatorium auf's neue hat drucken lassen mit Hinzufügung des Briefes, dessen Hauptinhalt wir mitgetheilt haben.

Aber nun treffen wir auf eine Schwierigkeit, und diese Schwierigkeit erscheint uns zugleich als ein Räthsel.

Das uns vorliegende Exemplar des Impugnatorium ist an den Außenseiten mit breiten Rändern versehen. Auf diesen breiten Rändern sind Anmerkungen gedruckt. Diese Bemerkungen sind nicht im Geiste des Impugnatorium geschrieben, sondern im Gegentheil entschieden gegen den Inhalt desselben gerichtet. In diesen Anmerkungen redet jemand, der Wessel gegen seine Bestreiter in Schutz nimmt, redet ein Geistesverwandter Wessels, ein Reformirter. Nur auf zwei Seiten stehen keine Randglossen gedruckt, während auf den meisten Seiten der ganze Außenrand mit (gedruckten) Anmerkungen ausgefüllt ist. Dieselben sind durchweg kurz, kernhaft, treffen zuweilen ganz hübsch den Nagel auf den Kopf, weisen nicht ohne Witz auf die schwache Seite der Beweisführung de Castro's hin und stammen ohne Zweifel von einem in mancher Hinsicht tüchtigen V e r t e i d i g e r d e r e v a n g e l i s c h e n W a h r h e i t her. Gerne theilen wir einige Proben daraus mit. Eigentlich müssen sie aber im Zusammenhang mit dem darauf bezüglichen Texte betrachtet werden und leiden mithin in etwas unter einer separaten Mittheilung. Einige mögen als Vermittler eines näheren Verständnisses hier folgen.

Auf Seite 3 in der Mitte steht: Hic incipit suum officium adulator papae contra textum actu. XV. — Auf Seite 8: Et praecipue Johannem XXII. qui Thomam Aquinatem canonisavit, qualis autem fuerit ille Johannes, dicant Parisienses. — Auf Seite 11: Sicut instrumentum ope-

ratur ad libitum operantis, sic meritum Christi ad voluntatem Antichristi. — Auf Seite 12, wo von de Castro das Wort Jesu angeführt wird: „Wer euch hört, der hört mich, und wer euch verwirft, der verwirft mich“: non histrionibus et raptoribus dixit, sed apostolis et nunciis verbi dei. — Auf Seite 18, wo über die Verdienste Christi und der Heiligen gesprochen und gesagt wird, daß der Herr deren Verfügung dem Papste anvertraut hätte: ut nullus ea sine Papa obtinere posset, ètiamsi Papa Antichristus et avarissimus esset. — Auf Seite 21: Quia nullus summorum pontificum ante Bonifacium octavum dixit, indulgentias esse remissiones poenarum purgatorii, tota disputatio est de lana caprina. — Auf Seite 24 und 25 in einer längeren Anmerkung: Anne erraverunt monstra illa in sede Romana circa annos domini DCCCXCVI Formosus Papa cum novem sequentibus. Taceo Agnetem illam Anglicanam quae dicebatur Joannes VIII. Anno DCCCLII. Taceo postremos, quorum recens est memoria. — Auf Seite 23: Et ita deus non facit gratiam remittendo peccata, sed justitiam. O hominem coecum. — Auf Seite 32: Sola fide purgantur peccata per spiritum sanctum. — Auf Seite 41, wo im Hinblick auf die Worte Wessels von de Castro gesagt wird, daß darin viel Unwahres vorkomme und mit Aussprüchen der Heiligen und mit dem Glauben Streitendes (sanctorum dictis contraria): id est Thomae, sed non Apostolis et Euangelistis.

Man sieht hieraus deutlich, diese Randglossen rühren von jemand her, der ganz auf der Seite der von Wessel verteidigten, von de Castro bestrittenen Wahrheit steht. Hieraus erhellt zur Genüge, daß der Druck nicht herrühren kann von einem, dem es um die Verbreitung der Gegenschrift de Castro's zu thun gewesen, um Wessels Richtung etwa dadurch Abbruch zu thun, mithin also sicher nicht von dem Verfasser des Briefes an den venerandus pater P. H. und ebenso wenig von diesem pater selbst.

Aber nun entsteht denn auch die Frage, wer mag denn überhaupt den Druck dieser Schrift in dieser Form besorgt haben? Hat also der venerandus Pater Lector diese Randglossen nicht

zu dem Impugnatorium drucken lassen, wer hatte hier denn anders die Hand im Spiele? Etwa ein Reformirter? Aber warum dann diesen Brief an den venerandus et R. Pater P. H. auf der ersten Seite und zwar ohne irgend ein Wort der Erklärung?

Doch wir müssen noch auf einen weiteren Umstand hinweisen. Auf einigen Seiten werden diese Randglossen durch Buchstaben a b c d ꝛc. unterschieden, und dann steht auch im Texte an der Stelle, auf welche die Randglosse sich bezieht, einer dieser Buchstaben in einem expreß dafür offen gelassenen Raume in die Zeile gedruckt. Hieraus geht hervor, daß der Text nicht erst besonders gedruckt ward und später die Anmerkungen auf den Rand nebenan gedruckt wurden, sondern daß man Text und Randglossen zu gleicher Zeit gedruckt hat.

Was mich betrifft, so habe ich nicht Licht genug zur Beantwortung der Frage, wie dieser Druck des Impugnatoriums von de Castro in die Welt gekommen sei.

Aus Obigem kann man sich nun aber leicht eine Vorstellung von dem von uns beschriebenen Stücke bilden. Das Ganze nimmt 48 Quartseiten ein. Diese Seiten sind nicht numerirt. Die Bogen sind gezeichnet durch die Buchstaben A bis F. Auf der ersten Seite steht das kurze Schreiben des Unbekannten an den venerandus pater P. H. Auf Seite 2 incipit praefatio. Auf Seite 3—47 steht die Streitschrift mit den zurechtweisenden Anmerkungen und auf Seite 48 eine Inhaltsangabe.

Aber wir sind noch nicht am Ende. Diese Schrift, die keinen besonderen Titel hat, ward nicht besonders ausgegeben, sondern gehört zu einer Briefsammlung von Wessel. Diese Sammlung trägt den folgenden Titel:

Wesse
li
Epistola adversus M.
Engelbertum Leydensem.
Epistola M. Jacobi Hoeck Decani
Naldicen. ad M. Wesselum.
Epistola apologetica M. Wesseli adversus
Epistolam M. Jacobi Hoeck.

Epistola M. Wesseli, quid de spirituum et mortuorum apparitionibus sit tenendum.
Ex epistola Joannis Aemstelredamen. De suffragiis et celebrationibus secundum Wesselum.
Epistola Wesseli ad Decanum Traiectensem de Joanne Wesaliae et suo periculo.
Impugnatorium M. Antonii de Castro ordinis praedicatorum contra Wesselum.

Finden wir nun auf diesem Titel auch das Impugnatorium von de Castro angeführt, so sind wir zu dem Schluß berechtigt, daß das Impugnatorium nach der Absicht des Sammlers oder Herausgebers einen Theil dieser von Wessel geschriebenen oder empfangenen Briefsammlung ausmachen sollte. Dieser Sammler oder Herausgeber war ein Verehrer Wessels. Wie kommt nun das Impugnatorium zu diesen Briefen?

Aber das Befremdende nimmt kein Ende. Die Seiten dieser Sammlung sind nicht numerirt, nur die Bogen sind durch Buchstaben gezeichnet und zwar von a bis h. Der Bogen h endigt mit der Epistola Wesseli ad Decanum Traiectensem auf der vorletzten Seite. Die letzte Seite ist leer. Dann folgt sogleich das Impugnatorium, aber mit einem neuen Alphabet und zwar A statt, wie man nach dem allgemeinen Titel erwarten sollte, mit i. Hieraus scheinen wir schließen zu müssen, daß das Impugnatorium besonders gedruckt und so dieser Sammlung beigefügt wurde, was eigentlich schon bei dem ersten Einblick aus dem verschiedenen Druck deutlich sich ergibt. Zugleich müssen wir aber annehmen, daß die Absicht, diesen Druck des Impugnatoriums dieser Sammlung beizufügen, schon bestand, als der Titel, d. h. die erste Seite des ersten Bogens, gedruckt wurde.

Was übrigens diesen Titel betrifft, so gibt er uns wiederum nicht den ganzen Inhalt der Sammlung an. In dem Inhalte steht noch eine auf dem Titel nicht genannte Merkwürdigkeit. Auf der Kehrseite des Titels finden wir eine Tabula materiarum primae Epistolae Wesseli ad Engelbertum Leydensem und auf Seite 3—6 finden wir die Summaria capitulorum M. Wesseli ad M. N. Jacobum Angularem Decanum Naeldicenum de effi-

cacia indulgentiarum Romanarum. Aber dann auf Seite 7 und 8 den Brief Luthers[a]) mit dieser Ueberschrift:

Praefatio Lutheri

Jhesus

Christiano Lectori. Martinus Lutherus. S.

Unter Luthers Brief steht dann noch auf Seite 8: M. Wesseli vaticinium[b]), mitgetheilt von Gerhardus Noviomagus und endigend mit den Worten: Id ego a jam canescente Ostendorpio in templo divi Lebuini audivi. An. MDXX. X Calen. Martias. Aus alle dem folgt, daß diese ganze Sammlung und somit auch der nun von uns besprochene Druck der Streitschrift de Castro's gegen Wessel nicht vor dem Monate März des Jahres 1520 gedruckt erschienen ist.

Doch nun noch etwas, das wir nicht übersehen dürfen. Von dem Briefe, welchen Wessel an Engelbertus Leidensis geschrieben und in dem er ausführlich über die Indulgentien handelt, finden wir hier auf Seite 2 eine Inhaltsangabe. Von dem Briefe, welchen Wessel an Jacobus Hoeck geschrieben und in welchem er noch ausführlicher über die Indulgentien handelt, treffen wir hier ebenfalls eine sehr ausführliche Inhaltsangabe an. Von den übrigen Stücken aber wird der Inhalt nur mit jenem kurzen Wort auf dem Titel angegeben. Wäre es nicht möglich, daß es dem Herausgeber besonders zu thun war um das, was Wessel über die Indulgentien geschrieben, und er vielleicht deshalb das Impugnatorium von de Castro gegen Wessels Brief an Hoeck hinzugefügt hat, um alles, was auf seinen Gegenstand, den Ablaß, sich bezog, zusammen zu haben?

Noch etwas. Ebenso wie bei dem Impugnatorium von de Castro sind bei den anderen in dieser Sammlung vorkommenden Schriften Anmerkungen an dem Rande, die meistens den Inhalt des Theiles andeuten, auf welchen sie sich beziehen (kurze Inhalts-

---

a) In Wessels Werken auf S. 854 mitgetheilt; auch zu finden bei Muurling, De Wesseli Gansfortii vita, p. 124 und anderswo.

b) Auch zu finden in Hardenbergs Leben Wessels, in der Gröninger Ausgabe S. 6, wo 1528 statt 1520 steht.

angaben also). Eine Ausnahme aber macht der Brief von Hoeck an Wessel. Hier finden wir auch Anmerkungen über den Inhalt ganz von derselben Art wie die Anmerkungen am Rande des Impugnatoriums von de Castro. Ein Beispiel: Hoeck schreibt an Wessel: Et revera (ut nihil te celem) horrore attonitus inauditae veritatis primitus scribere destiti. . . . Am Rande steht aufgezeichnet: O mirum hominem, qui veritatis sono terretur. — Ferner: Hoeck schreibt: Concedunt omnes tecum, Papam neque posse cuipiam gratiam conferre. . . . Am Rande steht verzeichnet: si nulli gratiam conferre potest, nulli indulgentias dare potest; cum gratia deletur peccatum. — Auf einer folgenden Seite lesen wir diese Anmerkung: si haec vera (nämlich was Hoeck schreibt), Papa Nerone crudelior est, qui non liberat cum potest, sed mittit in ignes. Auf einer folgenden Seite lesen wir in einer Anmerkung diese Anrede an Hoeck: optime dicis, decane, quod si provide materiam gratiae vidisses, Wesselum in omnibus fuisses secutus[a]).

Sollten wir den Verfasser der Randglossen in de Castro's Impugnatorium auch zu suchen haben in dem Autor der Anmerkungen zu Hoecks Brief an Wessel? Aber wer war dieser Autor?

Noch bleibt auch die Frage zu beantworten, wo diese merkwürdige Sammlung wol gedruckt sei. Druckort und Verleger werden ebenso wenig angegeben als das Jahr des Erscheinens. Sicher aber stammt diese Sammlung aus einer Druckerei, die mehr Werke von Wessel herausgegeben hat. Der Titel ist in einem mit Figuren geschmückten Rande gedruckt, von dem nur der unterste Theil etwas Besonderes hat. Darin ist nämlich ein Zug von Engeln vorgestellt, in deren Mitte sich ein auf beiden Seiten

a) Diese Randglossen sind fast alle zu finden nicht allein in der Gröninger Ausgabe von Wessels Werken, sondern auch in den Baseler Ausgaben der Farrago (1522 und 1523). Statt der Anmerkung „optime dicis, decane“ steht aber in den Baseler Ausgaben nur „nimium improvise“. Es sieht auf die Erklärung Hoecks, daß er „satis improvise“ an Wessel geschrieben habe.

mit einem Tragkasten beladener Elephant befindet, in welchen Kasten je ein Engel (oder Kind) sitzt. Dicht hinter ihm folgt ein Engelpaar, das eine Cither trägt. Ganz auf dieselbe Weise sind die Titel zweier anderer Schriften eingefaßt, die in einen Band mit der soeben von uns besprochenen Briefsammlung Wessels gebunden sind. Die eine dieser Schriften hat auf dem Titel: Tractatus D. Wesseli Groningensis. De oratione et modo orandi cum luculentissima Dominicae orationis explicatione. Darunter stehen Worte aus Matth. 6. — Durch Hardenbergs Anmerkungen über Wessels Leben wissen wir, daß schon frühe eine besondere Ausgabe von Wessels Aufsatz über das Gebet des Herrn bestand. Ein Exemplar derselben liegt also hier vor uns.

Noch merkwürdiger ist das Exemplar der anderen Schrift Wessels in demselben Band, dessen Titel eben solchen Rand hat als die beiden oben genannten Stücke und daher aller Wahrscheinlichkeit nach von der nämlichen Presse kommt. Es ist eine alte Ausgabe von Wessels Aufsatz de sacramento eucharistiae et audienda missa. Diese Schrift müssen wir natürlich wegen der Eigentümlichkeit dieser Entdeckung speciell behandeln, was wir in einer folgenden Mittheilung zu thun hoffen.

Auf die Frage, wo denn nun diese drei Stücke gedruckt seien, dürften wir wol mit einiger Freimüthigkeit antworten: vielleicht in Zwolle. Man erinnere sich nur, daß in Hardenbergs Leben von Wessel[a]) das Folgende zu finden ist: Exstat Swollis impressum volumen Wesseli duobus libris distinctum De causis incarnationis. De magnitudine et amaritudine Dominicae passionis. Item justum volumen super orationem Dominicam.

Soll hiermit angedeutet werden, daß das „justum volumen super orationem Dominicam“ auch zu Zwolle gedruckt sei? Lautet die Antwort zustimmend, dann dürfen wir annehmen, daß die drei genannten Stücke sämtlich von einer Zwoller Presse gekommen sind, es wäre denn, daß auch anderswo eine Ausgabe von Wessels Aufsatz über das Gebet des Herrn gedruckt worden. Wir lassen die Sache für jetzt hiermit ruhen.

---

a) Vor Wessels Werken (Grön. 1614), S. 11.

Das Einzige, was wir nun noch mitzutheilen haben, ist die Angabe, wo wir den Band gefunden, der so viel Merkwürdiges in sich vereinigt. Das Buch ist zu finden auf der Bibliothek der Utrechter Universität Theol. Quarto No. 323. Siehe Bibl. Rheno-Traiect. Catalogus II, S. 1043, wo der Inhalt speciell angegeben wird. Dieser Theil des Katalogs erschien im Jahre 1834[a]). Aber neunundneunzig Jahre früher hat der berühmte Johannes Albertus Fabricius der gelehrten Welt mitgetheilt, daß er ein Exemplar von Briefen Wessels besitze, hinter welchen eine Gegenschrift von Antonius de Castro angefügt sei[b]). Wer hat dies je beachtet?

---

a) Da dieser Theil des Katalogs erschienen ist drei Jahre nachdem Muurling seine Commentatio über Wessel herausgegeben und daher nicht von ihm benutzt werden konnte, als er diese Commentatio schrieb, ist es nicht zu verwundern, daß er damals auch nicht bekannt war mit dem Vorhandensein des Bandes, auf den wir jetzt aufmerksam machen. Die erste Ausgabe der Farrago von Wessels Schriften, die sich auch auf der Utrechter Bibliothek befindet, erwähnt er a. a. O., S. 126.

b) Vgl. seine Bibliotheca latina mediae et infimae aetatis IV (erschienen 1735), S. 497. Nachdem er über die Ausgaben von Wessels Schriften gesprochen, sagt er: „Habeo etiam editam in 4 parvam Wesseli lucubrationum syllogem sine loco et anno, in qua.... hier läßt er die Inhaltsangabe folgen. Dann schreibt er: „His in exemplo meo adjunctum Antonii de Castro Ord. Praed. impugnatorium adversus Wesselum de indulgentiis, quas auctoritate ecclesiae canonisatas disputat a Wesselo temere in dubium vocar.“ Die Gegenschrift de Castro's beschreibt er weiter nicht. Später scheint niemand von dieser Mittheilung irgend Gebrauch gemacht zu haben. Mir ist sie erst zu Gesicht gekommen, als das Obige schon geschrieben war.

II.

Eine sehr alte im neunzehnten Jahrhundert unbemerkt gebliebene Ausgabe des Aufsatzes Wessel Gansfort's „de sacramento eucharistiae et audienda missa" aus der Reformationszeit.

„De sacramento eucharistiae", der Titel des berühmten Aufsatzes von Wessel, braucht nur genannt zu werden, und alsbald steigen in der Erinnerung der Eingeweiheten mancherlei Fragen auf, die im Blick auf diese Schrift gestellt werden können. Wann ist sie zuerst gedruckt, 1614 oder schon früher? Ist es wirklich ein Aufsatz von Wessels Hand, und sollte ihn nicht Hoen (Honius) unter den Papieren von Hoeck (Angularis) gefunden haben? Sollte ihn Rhodius in Wittenberg oder Zürich bei sich gehabt haben, um ihn Luther oder Zwingli zu zeigen? In welchem Verhältnis stehen Wessels „Propositiones ex Evangelio de corpore et sanguine Christi sumendo", die in den Ausgaben der Farrago rerum Theologicarum von Wessel vorkommen, zu diesem Aufsatz „de sacramento eucharistiae"? Bei einer Untersuchung über den Einfluß von Wessels Ansichten über das Abendmahl auf Zwingli's Abendmahlslehre ist es bekanntlich durchaus nicht gleichgültig, welche Antwort man auf diese Fragen zu geben habe.

Wahrscheinlich erinnert man sich, daß nach ziemlich allgemein angenommener oder verteidigter Ansicht der genannte Aufsatz Wessels zum ersten Male in der Gröninger Ausgabe seiner Werke vom Jahre 1614 gedruckt sei. Auch ist bekannt, was Ullmann schrieb, als er über den Einfluß sprach, den Wessel hinsichtlich der Abendmahlslehre auf Zwingli ausgeübt[a]). Fragt man, ob Joh. Rhodius und sein Reisegefährte im Jahre 1521 Zwingli auch mit Wessels Aufsatz über das Abendmahl haben bekannt machen können, so ist dies nach Ullmann gar nicht sicher[b]). Ullmann zweifelt zwar nicht

a) Reform. vor der Reform. II, 569 ff.
b) A. a. O., S. 580. 581.

daran, daß der Aufsatz von Wessel herrührt; denn er sagt, diese Schrift trage doch, obschon sie wie auch andere Stücke nicht früher als 1614 in der Gröninger und 1617 in der Amsterdamer Ausgabe von Wessels Werken vorkommt, in Gedanken und Sprache völlig den nicht wol nachzuahmenden Stempel des Geistes Wessels. Aber nach Ullmann ist es nicht so gewiß, daß Zwingli diesen Aufsatz gekannt habe. Es würde, meint Ullmann, über allen Zweifel erhaben sein, wenn das Stück in den Baseler Ausgaben der Schriften Wessels stände, welche Adam Petri besorgte (d. h. in den Ausgaben der Farrago vom September 1522 und Januar 1523). Darin aber kommt es nicht vor. Dies beweist jedoch nach Ullmann auch nicht das Gegentheil, da Adam Petri gar wol seine Gründe haben konnte, den Aufsatz „de sacramento eucharistiae“ nicht aufzunehmen.

Ebenso wenig wie Ullmann kennt Prof. Kist noch später[a]), im Jahre 1843, eine gedruckte Ausgabe von Wessels Aufsatz über das Abendmahl vor dem Jahre 1614.

Ganz so ist es auch mit Prof. de Hoop Scheffer, der einen Schritt weiter gehend also spricht[b]): „Man könnte leicht geneigt sein, einen anderen Aufsatz Wessels „de sacramento eucharistiae et missa audienda“ .... für die Schrift „de coena Domini“ zu halten, welche Hoen fand, wenn dieser Aufsatz nicht fehlte sowol in der Wittenberger als in den Baseler Ausgaben der Werke Wessels, die gerade in Folge der Nachspürungen Hoens erschienen. Würde auch die Weglassung im Wittenberger Druck erklärbar sein (Ullmann a. a. O., S. 566), da Luther mit dem Inhalte dieses Aufsatzes nicht übereinstimmte — wiewol eine so absichtliche Verstümmelung des großen Reformators unwürdig wäre —, so bestand hingegen für den Baseler Herausgeber um so viel mehr Grund, den-

---

a) Siehe das von ihm Mitgetheilte in dem Nederl. Archief voor kerkelijke Geschiedenis III, p. 387—402, besonders p. 394.

b) Geschiedenis der Hervorming in Nederland tot 1531 in den Studien en Bijdragen, von ihm mit Prof. Moll herausgegeben I (1868), 1. Stück, S. 88, Note 2.

selben aufzunehmen. Aber hätte auch er es aus irgend einer Ursache (Max Göbel in Studien und Kritiken 1842, S. 332) weggelassen, so würde es doch Hoen mit seinen holländischen Freunden, die so viel Werth darauf legten, alles mitzutheilen, was Wessel über das Abendmahl geschrieben, ganz gewiß herausgegeben haben mit seinen andern im Kloster St. Agnetenberg gefundenen Schriften („de causis incarnationis, de oratione Dominica, de passione Domini", vgl. Muurling I, 1. S. 128), die sie kurz darauf drucken ließen. Aber auch sie kannten kein anderes Stück von Wessel über das Abendmahl als die Propositiones. Hoen fand mithin nur diese, und erst später erschien die ausführlichere Schrift „de sacramento eucharistiae", die zum ersten Mal in der Gröninger Ausgabe von 1614 aufgenommen wurde". Mithin erklärt sich Prof. de Hoop Scheffer gegen die Annahme, daß Hoen den Aufsatz „de sacramento eucharistiae" unter den Schriften Wessels gefunden habe, er nimmt hingegen an, daß die „Propositiones" Wessels über das Abendmahl Hoen bekannt geworden seien.

Was sollen wir nun glauben? Eine Antwort hierauf würde bald gegeben sein, so wir irgend eine Nachricht über eine alte Ausgabe des erwähnten Aufsatzes anträfen in Hardenbergs Leben Wessels, das vor der Gröninger Ausgabe der Schriften Wessels von 1614 steht. Aber unter allen dort aufgeführten finden wir kein Wort über eine Ausgabe dieses Aufsatzes. Nachdem er zuerst von dem Inhalte der „Farrago" geredet, sagt Hardenberg: „Exstat Swollis impressum volumen Wesseli duobus libris distinctum De causis incarnationis. De magnitudine et amaritudine Dominicae passionis. Item justum volumen super orationem Dominicam." Darauf nennt er noch einige Schriften Wessels, quae per Dei voluntatem brevi in lucem edentur, aber kein Wort über eine Ausgabe des Aufsatzes „de sacramento eucharistiae".

Und doch ward dieser Aufsatz schon sehr frühe gedruckt, und von dieser gedruckten Ausgabe liegt ein Exemplar vor uns. Der Titel ist wörtlich dieser:

Wesse
lus
de Sacramento Eucha
ristiae. Et audienda Missa.

Dieser Titel steht in einem Holzschnittrand, der an der unteren Seite den Elephanten mit den Kindern oder Engeln zeigt, wovon wir schon früher sprachen. Auf der Kehrseite des Titels ist der Brief Wessels gedruckt (den wir auch finden in der Gröninger Ausgabe S. 656. 657) mit der Ueberschrift: Wesselus sorori sanctimoniali firmam in amatore tuo Jesu S. Auf den zwei folgenden Seiten finden wir die Inhaltsangabe von Wessels Aufsatz und außerdem erwähnt, daß noch folgen: quaedam collecta ex sacra scriptura de magnitudine et amaritudine passionis Domini Jesu Christi und — ejusdem M. Wesseli de incarnatione verbi dulcis et admodum pia tractatio et commemoratio. Seite 5 beginnt alsdann: „Venerabilis M. Wesseli Groningensis libellus de venerabili sacramento eucharistiae. Quod in audienda missa se quisque exercere debet, videlicet illis tantum intendere ad quod a domino officium illud institutum est.“ Dieses Stück nimmt fünfzig Seiten ein. Darauf folgen alsdann die „Quaedam collecta de magnitudine passionis Domini Jesu Christi eiusdem M. Wesseli“, auf zehn Seiten. Ferner: „De incarnatione verbi dulcis tractatio eiusdem venerabilis Magistri Wesseli“ auf sechs Seiten. Endlich: Sequuntur quaedam a chalcographo annexa“, auf noch weiteren zwei Seiten. Die Seiten sind nicht numerirt. Die Bogen sind gezeichnet mit a bis i.

Das Ganze ist gedruckt mit denselben Lettern als die Briefsammlung Wessels, hinter welcher das Impugnatorium von de Castro angehängt ist, und wie die Ausgabe von Wessels Aufsatz über das „Unser Vater“, von der wir schon oben gesprochen.

Ohne irgend ein Recht hat man daher behauptet, Wessels Aufsatz de sacramento eucharistiae sei nicht vor 1614 erschienen. Dies konnte man doch auch nicht schließen aus den Worten des Herausgebers der Gröninger Ausgabe „an den Leser“. Da finden wir nämlich das Folgende: „Farraginis tres diversas nactus

sum editiones; Epistolarum duas; reliquorum unicam. Scala meditationis quae nunc primum typis vulgatur suppeditavit me etc." Hieraus erhellt, daß nur die „Scala meditationis" hier angegeben wird als zum ersten Mal im Druck erscheinend. Zu den „reliqui" muß die Schrift „de sacramento eucharistiae" gerechnet werden. Bei dem Titel der „Scala meditationis" steht auch S. 193: „nunc primum ex Manuscripto erutus et antehac nunquam impressus". Bei dem Titel des Aufsatzes „de sacramento eucharistiae" (S. 655) wird hingegen etwas Derartiges nicht ausgedrückt. Auch dürfen wir nicht übersehen, daß J. A. Fabricius in dem vorigen Jahrhundert eine besondere Ausgabe gekannt zu haben scheint[a]).

Nun aber haben wir noch etwas, von dem wir annehmen müssen, daß es ohne Recht behauptet ward. Wenn Ullmann über die Schriften aus Wessels Nachlaß schreibt, sagt er: Zwei Sachen müssen wir wohl unterscheiden: Eine Folge von Sätzen unter der doppelten Aufschrift: 1. Propositiones ex Evangelio de corpore et sanguine Christi sumendo, quo fructu sumentium et de veritate ejus; 2. Quomodo operamur cibum, qui non perit, et quod credere in Christum sit opus cibi non pereuntis, et credens vivit fide, vivens resuscitatur in novissimo die — und die ausführlichere Schrift „de sacramento eucharistiae" selbst[b]).

Es ist zwar leicht erklärlich, daß Ullmann so schrieb, aber durchzuführen ist diese Behauptung nicht. Erklärlich ist es, da in der Farrago von Wessels Werken diese „Propositiones" vorkommen, als ob sie etwas Selbständiges wären, während der ausführliche

a) J. A. Fabricius nennt in seiner Bibliotheca latina mediae et infimae aetatis IV (1735), S. 495 die Schriften Wessels, die den Inhalt der Gröninger Ausgabe ausmachen. Bei der Erwähnung des Aufsatzes „de sacramento eucharistiae et audienda missa" fügt er noch diese Worte hinzu: „ex veteri edit. in 4". Woher hatte Fabricius die Kunde von einer alten Quartausgabe? Die, welche nach ihm so entschieden versicherten, daß dieser Aufsatz nicht vor 1614 gedruckt sei, scheinen Fabricius ganz unbeachtet gelassen zu haben.

b) A. a. O., S. 580.

Aufsatz „de sacramento eucharistiae“ darin nicht vorkommt. Wir dürfen aber nicht vergessen, daß die Ausgabe von Wessels Werken, in welcher dieser ausführliche Aufsatz steht, diese „Propositiones“ nicht aufnimmt oder gibt als etwas Besonderes, sondern als einen Theil dieses Aufsatzes. Denn sie kommen darin vor als das 27. und 28. Kapitel, auf welche dann noch ein 29. oder letztes Kapitel folgt. In der vollständigen Ausgabe von Wessels Werken (Gröningen 1614) erscheinen diese Propositiones deshalb nicht als etwas, das besonders unterschieden werden muß von dem Aufsatz „de sacramento eucharistiae“, sondern als eine dazu gehörende Unterabtheilung. So werden sie auch in dem S. 706 bis 708 dahinter angefügten Index capitum betrachtet.

Und wie verhält sich dies nun in der alten Ausgabe des Aufsatzes „de sacramento eucharistiae“, auf welche wir jetzt die Aufmerksamkeit richten. Hier finden wir vorn eine Tabula mit der Inhaltsangabe, und diese Tabula ist ganz dieselbe wie der Index capitum in der vollständigen Gröninger Ausgabe. Diese Tabula gibt 29 Kapitel an, von denen das 27. und 28. die „Propositiones“ nennt. In der Schrift selbst, die auch in 29 Kapitel vertheilt ist, machen die Propositiones das 27. und 28. Kapitel aus, worauf noch ein 29. folgt, das ganz mit denselben Worten beginnt und endigt als das 29. Kapitel in der vollständigen Ausgabe von Wessels Werken.

Was folgt hieraus?

Es ist so deutlich, daß wir es fast nicht zu sagen brauchen. Zu dem Aufsatze Wessels „de sacramento eucharistiae“ verhalten sich die „Propositiones de corpore et sanguine Christi sumendo“ gerade so wie ein Theil zum Ganzen. Die Propositiones gehören dazu und wären, wenn Wessel seine Werke selbst herausgegeben hätte, gewiß nicht neben jenem Aufsatz, gewiß nicht besonders herausgegeben worden, es sei denn in einer Blumenlese oder in einem Auszug. Aber was ist bei der Ausgabe der Farrago geschehen? Man hat die Propositiones aufgenommen, wie man auch andere Theile von Wessels Werken darin aufgenommen hat, die zu anderen Aufsätzen Wessels gehören. Man vergleiche

nur Fol. 14[b], Fol. 20[a], Fol. 24[a] und Fol. 42[b], wo ein Theil von dem Briefe an Hoeck de indulgentiis vorkommt. Sagt Ullmann von diesen Propositiones, daß sie später dem Aufsatze „de sacramento eucharistiae“ „auch wieder einverleibt“ seien, so ist nun der Ungrund dieser Behauptung erweislich. Sie sind nicht der Schrift einverleibt, sondern extrahirt. Sie brauchten nicht einverleibt zu werden, da sie ursprünglich dazu gehörten. Die älteste Ausgabe des Aufsatzes „de sacramento eucharistiae“ gibt sie uns als einen Theil des Ganzen in den beiden Kapiteln, die dem letzten Kapitel vorhergehen.

Um nun das Gesagte näher zu beleuchten und zu begründen, müssen wir einen Augenblick bei den ältesten Ausgaben der Farrago stillstehen und dazu die vollständige Gröninger Ausgabe zur Hand nehmen. Nur auf diese Weise können wir schließlich ein endgültiges Urtheil sprechen, das sich als ein gegründetes und daher richtiges erweisen wird.

Sehr ausführlich, genau und gründlich handelt Ullmann über die ersten Ausgaben der Farrago Wesseli[a]), welche Farrago nichts anderes ist als eine Art Blumenlese, ein „Allerlei“ aus Wessels Schriften. Die älteste Ausgabe ist nach Ullmann die, auf deren Titel wir lesen: „Farrago Wesseli (.) M. Wesseli Groningens. Lux Mundi olim vulgo dicti, rarae et reconditae doctrinae, Notulae aliquot et Propositiones, quarum series et materia latius versa pagina conspicitur.“ Auf diesem Titel steht ferner eine Inhaltsangabe und darunter: „Decessit ex hac luce M. Wesselus etc.“ Diese Ausgabe hat alle Kennzeichen einer allerersten, der keine andere vorhergieng[b]). Die zweite Ausgabe der Farrago ist nach Ullmann die mit dem folgenden Titel: „Farrago rerum theologicarum uberrima, doctissimo viro Wesselo Groningensi autore“, welche Worte in einem Holzschnittrande stehen. Auf der letzten Seite lesen wir: „Excusum Wittembergae.“ Auf der Kehrseite des Titels steht der

a) A. a. O., S. 673—680.
b) Ein Exemplar derselben ist auch auf der Bibliothek der Utrechter Universität, dessen auch in Muurlings Commentatio erwähnt wird, S. 126.

bekannte Brief von Johannes Arnoldus Bergellanus an Andreas Palaeosphyra [a]). Die dritte Ausgabe ist nach Ullmann die Baseler „apud Adamum Petri" vom September 1522 mit dem Briefe Luthers [b]). In dieser Ausgabe ist der Brief an Hoeck (Angularis) „de indulgentiis" zu finden, welcher Brief nicht in den beiden schon genannten Ausgaben vorkommt [c]). Ferner — doch genug für unseren jetzigen Zweck.

Gibt die zweite und dritte Ausgabe selbst den Druckort an, bei der ersten finden wir nichts. Ullmann sagt von ihr, sie sei „höchst wahrscheinlich in Wittenberg erschienen" [d]). Mir scheint dies aber gar nicht wahrscheinlich, da ich nun neben diese (älteste) Ausgabe der Farrago den Band mit den alten vergessenen Ausgaben der Schriften Wessels legen kann. Dieselben Lettern, dieselbe Weise des Drucks in allerlei Einzelheiten in diesen alten vergessenen Schriften und im ersten Drucke der Farrago. Wir brauchen keinem Zweifel Raum zu geben, als käme diese letzte Schrift nicht von derselben Presse als das Exemplar der Briefe, dem das Impugnatorium von de Castro angefügt ist, und als das Exemplar des Aufsatzes über das „Unser Vater" und als das Exemplar des Aufsatzes de sacramento eucharistiae. Wie man hingegen 1522 in Wittenberg druckte, ersehen wir aus der zweiten Ausgabe der Farrago („Excusum Wittembergae"). Der Unterschied ist groß. So unsauber die erste Ausgabe ist, so vortrefflich ist diese zweite oder Wittenbergische. Diese beiden Ausgaben haben — was die typographische Ausführung betrifft — gar nichts miteinander gemein. Will man behaupten, daß doch gar wol zwei Ausgaben der Farrago in Wittenberg haben erscheinen können, so räumen wir das gerne ein. Wenn aber diese beiden Ausgaben zu Wittenberg erschienen, dann sind sie wenigstens, ganz unabhängig von einander, auf verschiedenen Druckereien verfertigt, und dann müssen wir auch annehmen, daß alle drei von uns besprochenen, nun wieder

---

a) Ein Exemplar dieser Ausgabe, in meinem Besitz, liegt vor mir.
b) Diesen Brief theilt auch Ullmann mit S. 676. 677.
c) Hierüber später ausführlicher.
d) A. a. O., S. 674.

an's Licht gebrachten Ausgaben, mithin auch die besondere Ausgabe des Aufsatzes „de sacramento eucharistiae" zu Wittenberg gedruckt seien! Das kann aber nicht wol im Ernst behauptet werden. Wir glauben demnach die Behauptung aufstellen zu dürfen, daß die erste Ausgabe der Farrago nicht in Wittenberg, sondern ebenfalls in Zwolle erschienen ist.

Was ist hiergegen einzuwenden?

So weit ich sehen kann, nichts.

Wir haben einfach das Folgende anzunehmen. Hardenberg erzählt in dem mehrfach erwähnten Lebensberichte Wessels, daß Rodius nach seiner Zurückkunft aus Zürich im Verein mit einigen Freunden einige Aufsätze Wessels habe drucken lassen. „Reversus in Belgicum curavit cum aliis amicis viris doctis, ut interea Zwollis descripta antea exempla excuderentur una cum libellis de passione Domini et aliis." Zu den auf diese Weise gedruckten Stücken gehört höchst wahrscheinlich auch der Aufsatz „de sacramento eucharistiae", von welchem ein Exemplar nun vor uns liegt.

Daß Rodius auf seiner Reise nach Wittenberg eine Abschrift des damals noch nicht gedruckten Aufsatzes bei sich hatte, unterliegt wol jetzt keinem Zweifel mehr, so wie es ebenfalls keines Beweises bedarf, daß wir an eine solche Abschrift zu denken haben bei den Worten Hardenbergs: „repererat Dominus Cornelius Honius vetus quoddam scriptum de coena Domini .... repererunt illud inter chartas Doctoris Jacobi Hoeckii .... Adtulit (Rodius) quoque scriptum illud de eucharistia ad Lutherum."[a])

Nach allem Gesagten wagen wir es, die Verteidigung der folgenden Sätze auf uns zu nehmen:

1. Die erste Auflage der Farrago von Wessels Schriften ist nicht in Wittenberg, sondern in den Niederlanden gedruckt.
2. Die „Propositiones" über das Abendmahl, vorkommend in der Farrago, sind nichts anderes als ein kleiner Theil

a) Hardenbergs Lebensbericht von Wessel, a. a. O. S. 12. 13.

des Wessel'schen Aufsatzes „de sacramento eucharistiae“ und daraus in die Farrago aufgenommen, wie ja auch aus anderen Schriften Wessels einzelne Theile, ebenfalls Propositiones, aufgenommen wurden.

3. Wessels Aufsatz „de sacramento eucharistiae“ ist nicht zum ersten Mal gedruckt in der Gröninger Ausgabe von 1614, sondern fast ein Jahrhundert früher, wahrscheinlich kurz nachdem Rodius von seiner Reise zurückgekehrt war, wie denn auch der Herausgeber der Gröninger Ausgabe ein gedrucktes Exemplar dieses Aufsatzes benutzte.

4. Zwingli sowol als Luther können durch Rodius den ganzen Aufsatz Wessels über das Abendmahl und nicht nur jene wenigen Propositiones daraus gekannt haben.

Man wird anerkennen müssen, daß das Exemplar dieser alten Ausgabe von Wessels Aufsatz „de sacramento eucharistiae“ zu den belangreichen Seltenheiten gezählt werden darf. Dasselbe ist zu finden auf der Bibliothek der Utrechter Universität und verzeichnet im Katalog dieser Bibliothek II, S. 1043 (Theol. Quarto, No. 323). Seit 1834 ist es dort angegeben.

III.

Vermehrtes und verbessertes Verzeichnis der bis auf uns gekommenen, gedruckten Ausgaben der Schriften Wessel Gansforts.

Mit dankbarer Anerkennung würdigen wir die Sorgfalt, mit welcher in der neueren Zeit die Herren Muurling und Ullmann eine Untersuchung nach den verschiedenen Ausgaben der Schriften Wessel Gansforts angestellt haben, und freuen uns des Lichtes, das sie über diese Schriften verbreiteten. Daß aber ihre Angaben nicht einer Verbesserung und Vermehrung fähig wären, dürfen wir nicht behaupten. Ein glückliches Zusammentreffen verschiedener Umstände hat uns nun doch mit Exemplaren solcher Ausgaben be-

kannt gemacht, die in der neueren Zeit wenigstens nicht bemerkt, nicht gehörig erwähnt und besprochen worden waren.

Vor uns liegt eine alte Ausgabe des früher schon kürzlich erwähnten[a]) Aufsatzes von Wessel über das Gebet. Der Titel ist:

Tracta
tus
D. Wesseli Groningen
sis De oratione et modo orandi cū
luculentissima Dominicae orationis
explanatione.

Darunter stehen noch auf diesem Titel die Worte aus Matth. 6, 7—9 a. Eine Inhaltsangabe nimmt ferner den ganzen ersten Bogen ein. Der Aufsatz selbst steht auf 110 numerirten Blättern (220 Seiten) in Quarto. Von dem Titel gaben wir schon an, daß er in einen Holzschnittrand gedruckt ist, in welchem der Elephant mit den Kindern oder Engeln vorkommt. Dieser Umstand nebst der ganzen typographischen Ausführung veranlaßt uns zu dem Schluß, daß uns hier ein Druck von derselben Presse vorliegt, von welcher die alte Ausgabe des Aufsatzes „de sacramento eucharistiae" herrührt, gleichwie auch die Briefsammlung, welcher das Impugnatorium von de Castro angehängt ist. Daß dem Herausgeber der Werke Wessels zu Gröningen 1614 ein gedrucktes Exemplar dieses Aufsatzes „de oratione" zur Verfügung stand, finden wir dort in dem Worte an den Leser[b]).

Nun noch ein kurzes Wort über diese Briefsammlung mit dem Anhang des Impugnatorium von de Castro. Der Herausgeber der Gröninger Ausgabe der Werke Wessels sagt, er habe über zwei

a) Auch Hardenberg erwähnt dessen in Wessels Lebensbericht, S. 11 „item justum volumen super orationem Dominicam".

b) Das vor uns liegende Exemplar befindet sich, wie schon gesagt, auf der Bibliothek der Utrechter Universität; siehe Katal. II, S. 1043. Mit einer solchen Ausgabe war auch Joh. Alb. Fabricius nicht unbekannt; siehe seine Bibl. lat. IV, p. 495, wo er den Titel dieses Aufsatzes gibt mit der Hinzufügung: „ex veteri edit. in 4".

Ausgaben von Wessels Briefen verfügen können: „epistolarum duas nactus sum editiones“. Man wird sich erinnern, daß Einige von einer Ausgabe der Briefe Wessels reden, die Luther besorgt habe. Es ist aber die Frage, ob Luther wirklich einige Briefe von Wessel hat drucken lassen, oder ob man dies vielleicht nur vermuthet, weil dessen Brief über Wessel vor einer der Ausgaben dieser Briefe steht. Die ganze Sache ist noch etwas dunkel. In dem vor uns liegenden Exemplar, welches nach dem früher schon Erklärten als eine niederländische Ausgabe zu betrachten ist, steht der Brief Luthers auf dem vierten Blatt des ersten Bogens (auf S. 7). Ist er nun hier zum ersten Mal gedruckt oder ist er aus der Baseler Ausgabe der Farrago aufgenommen?

Auch noch ein kurzes Wort über die Baseler Ausgabe der Farrago. Bekanntlich enthalten die beiden Ausgaben der Farrago, die Adam Petri in Basel 1522 (Sept.) und 1523 (Jan.) herausgegeben hat, mehr als die beiden früheren, anderswo erschienenen Ausgaben dieser Blumenlese. Aber was enthalten sie denn mehr? Außer dem Briefe Luthers nach Ullmann „unter den Abhandlungen Wessels selbst eine 7. Nummer de eisdem fere rebus ejusdem eruditae aliquot epistolae, welche den Raum Fol. 99—127 einnehmen und sich besonders auf den Ablaß und das Fegefeuer beziehen. Der bedeutendste darunter ist der bekannte Brief an Hoeck de indulgentiis . . .“ Wir können nun weiter gehen als Ullmann oder lieber, wir können die Sache deutlicher vorstellen. Jene 7. Nummer ist nichts anderes als die vollständige Briefsammlung, von der wir nun ein Exemplar vor uns haben, das Impugnatorium von de Castro nicht mitgerechnet, die vollständige Sammlung mit den Anmerkungen, wie sie auf dem Rand des Briefes stehen, den Hoeck an Wessel geschrieben und dessen wir früher erwähnten (o mirum hominem, qui veritatis sono terretur etc. etc.[a])). Es fragt sich nun, ob Adam Petri, der Baseler Herausgeber, diese Briefsammlung nach einer schon bestehenden Ausgabe gedruckt, oder ob er ein Manuscript vor sich

a) In der Baseler Farrago ist eine Anmerkung kürzer als in der besonderen Ausgabe der Briefe.

hatte, oder auch ob diese besonders gedruckte Sammlung aus der Ausgabe des Adam Petri abgedruckt ist. Möchte jemand glauben, daß wir uns nun in unbedeutende Kleinigkeiten verwickeln, so antworten wir: keineswegs, denn es ist uns eigentlich zu thun um jenen Brief Luthers. Der Brief Luthers kommt in der Baseler Ausgabe von Adam Petri vor (nicht in der Wittenberger Ausgabe der Briefe in der Farrago!), wie auch in der besonderen Ausgabe der Briefe Wessels. Wann ist nun dieser Brief zuerst gedruckt? Diese Frage hängt mit der anderen zusammen: wann ist er geschrieben?

Wir gehen nun über zu einer anderen alten Ausgabe einer der Schriften Wessels. „Exstat Swollis impressum volumen Wesseli, duobus libris distinctum. De causis incarnationis. De magnitudine et amaritudine Dominicae passionis.“ So schrieb bekanntlich Hardenberg in seinem Lebensbericht von Wessel. Er konnte es gut wissen, denn er besaß ein gedrucktes Exemplar des Aufsatzes, der in der Gröninger Ausgabe von 1614 auf S. 413—643 vorkommt. Sollte das wahr sein? Und wo befindet sich jetzt dieses Exemplar? Die Antwort hierauf wird uns gegeben von der großen Kirche zu Emden. Von Hardenbergs Exemplar spricht nämlich Dr. Bernhard Spiegel in seinem kürzlich erschienenen Werke: „D. Albert Rizäus Hardenberg. Ein Theologenleben aus der Reformationszeit. Bremen 1869.“ Dieser Gelehrte schreibt dort S. 10: „In Gröningen ist Hardenberg sicher, dem Geiste des dortigen Bruderhauses entsprechend, mit Wessels Schriften bekannt worden. Zum Beweise dafür findet sich in der Emdener Kirchenbibliothek ein Exemplar von Wessels Werk über die Ursachen der Menschwerdung Christi (de causis incarnationis)“, in welches Hardenberg seinen Namen und dazu die Jahreszahl 1525 gezeichnet hat. Eine werthvolle Reliquie aus seiner Studienzeit in Gröningen!“ So verhält es sich. Dieses Exemplar ward mir auf meine Bitte mit der größten Bereitwilligkeit gesandt und setzt uns nun in den Stand, diese nirgends beschriebene Ausgabe näher kennen zu lernen.

De causis in
carnationis.
De magnitu
dine et amaritudine Dñi
cae passionis Libri duo
Magistri Wesseli
Groningensis.

Dieser Titel steht in einem Holzschnittrand, in dem sowol an der rechten als an der linken Seite eine Säule zu sehen ist und darunter ein Wappenschild, über dem die Buchstaben W. K. stehen. Das Format dieses Buches[a]) von 350 Druckseiten — ist Kl.-Octav. Die Seiten sind nicht numerirt, die Bogen, 22 an der Zahl, gezeichnet mit den Buchstaben a bis y. Eine ausführliche Inhaltsangabe steht vorn. Die Schrift ist in zwei Bücher vertheilt[b]). Wir haben hier ohne Zweifel dieselbe Ausgabe, deren C. Gesner in seiner Bibliotheca universalis (1545) S. 628 erwähnt. Er gibt dort den Titel an und fügt hinzu: impressi in Germania (Antverpiae ut videtur) in 8 chartis 22. Format und Bogenzahl stimmen vollkommen überein. „Antverpiae ut videtur" ist eine bloße Vermuthung, die wir nicht anzunehmen brauchen. Das Buch selbst können wir für einen Druck aus Zwolle annehmen. Denn auf der letzten Seite kommt das Bild[c]) vor von der Occasio mit der Beischrift: Fronte capillata est, post est occasio calva. Diese Figur finden wir auch auf der letzten Seite der Commentarioli Listrii in Dialecticen, von Simon Corver

a) Dieses Exemplar ist in einen Band gebunden mit Schriften von Alardus von Amsterdam.

b) Am Ende finden wir noch „ejusdem insignis Doctoris consideratio super passione Domini", auch zu finden in der Gröninger Ausgabe S. 644.

c) Ein geflügelter Mann mit langen Haaren an der Vorderseite seines Kopfes, der auf einem Wagenrad steht und ein Band in seiner Hand hält, auf dem die Worte stehen: *γνωϑι καιρον*. Dabei das Wort Occasio. Die Figur steht in einem länglichen Viereck, über dem die Worte stehen: *γνωϑι καιρον* und unten: *παντων μεταβολη*. Ferner an der rechten Seite: fronte capillata est und an der linken Seite: post est occasio calva.

(Symon Corverius) zu Zwolle um 1520 gedruckt [a]). Außer diesem einen finden wir noch andere Uebereinstimmungspunkte zwischen der typographischen Ausführung der Commentarioli und der Schrift Wessels. So lange sich daher keine Schwierigkeit darthut, halten wir das vor uns liegende Exemplar des Aufsatzes „de causis incarnationis" für ein „Swollis expressum volumen".

Zum Schluß noch ein Wort über eine alte von Flacius Illyricus erwähnte Uebersetzung.

Flacius Illyricus sagt in seinem Catalogus testium veritatis (ed. 1608) S. 1909: „editus est separatim ab aliis libellis quidam Veseli Germanicus liber, titulo de subditis et superioribus seu quod subditi non usquequaque suis Rectoribus obedire cogantur". Aus der Beschreibung, welche er zugleich vom Inhalte gibt, erhellt deutlich, daß das von ihm angedeutete Büchlein nichts anderes ist als eine deutsche Uebersetzung des Wessel'schen Aufsatzes „de dignitate et potestate ecclesiastica, de vera et recta obedientia et quantum obligent subditos mandata et statuta Praelatorum", eine sehr merkwürdige Schrift [b]), in welcher Wessel kräftig auftritt gegen jeden, dem Papste und der Geistlichkeit zu leistenden unbedingten Gehorsam. Flacius scheint diese deutsche Uebersetzung gekannt zu haben, aber nach ihm hat sie, so weit es bekannt ist, niemand gesehen. Wo ist aber dieses deutsche Büchlein zu finden [c])? Sind alle Exemplare für immer ver-

---

a) Dieser Umstand ist mir bekannt geworden durch die freundliche Mittheilung des Herrn Campbell, Bibliothekar der königlichen Bibliothek im Haag, der mir auch die Gelegenheit verschaffte, die Commentarioli und die dahinter stehende Figur zu vergleichen. (Ein Exemplar befindet sich nämlich auf der königl. Bibliothek.) In der Hoffnung, mehr Licht in der Sache zu erhalten durch die Vergleichung des von Arn. Kempen in Zwolle gedruckten Fundamentum grammatices, erbat und erhielt ich auch dies Buch zur Durchsicht; es befindet sich auf der Deventer Bibliothek. Für die gegenwärtige Untersuchung hatte diese indes keinen Erfolg.

b) Zu finden in der Gröninger Ausgabe S. 748—771.

c) Wie von einer anderen sagt Herr Muurling auch von dieser Schrift in seiner Comm. S. 128 (vgl. S. 121): „si quando exstiterit hodieque desideratur". Ullmann hat ebenfalls nichts davon erwähnen können.

schwunden? Ist kein einziges Exemplar der allgemeinen Vertilgung entronnen? Glücklicherweise nicht! Noch vor einigen Monaten wurde ein Exemplar feil geboten. Unter den Büchern und Schriften im Stuttgarter antiquarischen Anzeiger des Buchhändlers Theod. Liesching Nr. 4. 5, erschienen 1867, finden wir (S. 107) unter der Nummer 8365 folgenden Titel:

Wessel von Grüningen, Das die underthanen beyder, geystlicher und weltlicher oberkeyten, ettwan nit zegehorsamen . . . schuldig sind ꝛc. 1530. 4.

Höchst wahrscheinlich haben wir hier den Titel der Uebersetzung vor uns, an welche Flacius dachte. Leider habe ich das Exemplar nicht bekommen können — es war schon vor meiner Bestellung verkauft — und bin also nicht im Stande, mehr davon zu sagen. Ich kann deshalb auch nicht behaupten, daß diese Uebersetzung identisch mit derjenigen sei, von welcher mir vor einigen Wochen ein Exemplar in die Hände gefallen ist, und deren Titel wörtlich mit demjenigen übereinstimmt, welchen Flacius in lateinischer Sprache mittheilt. Der Titel dieses in meinem Besitz befindlichen Exemplars lautet: „Von gaistlich gewalt und würdigkhait, warer und rechter gehorsam, unnd wie vil der Prelaten gepott vnnd gesatz die underthon verpinden.“ Es gehört offenbar einem sehr alten Druck — etwa aus den Jahren 1522 oder 1523 an, enthält aber weder eine Jahreszahl noch eine Ausgabe über Drucker oder Druckort, und bietet eine genaue Uebersetzung der Wessel'schen Abhandlung. Wird somit der Bericht des Flacius bewahrheitet, so lernen wir dadurch zugleich, daß man bereits sehr früh Wessels Tractat „de dignitate et potestate ecclesiastica“ auch in hochdeutscher Sprache dem Volk in die Hände gegeben hat. Gewiß ist es erlaubt zu vermuthen, daß die Uebersetzung im Interesse und zur Beförderung der reformatorischen Strömung verfertigt wurde, — wie ja die ganze Abhandlung den Geist der Reformation athmet.

So können wir denn nun endlich das folgende Verzeichniß der bis auf uns gekommenen Ausgaben von Wessel Gansforts Schriften geben, welche durch ein oder mehrere Exemplare gehörig beglaubigt sind:

a. Farrago Wesseli M. Wesseli Groningensis Lux Mundi olim vulgo dicti: erste Ausgabe, in den Niederlanden erschienen, beschrieben von Muurling S. 126 und 127, Ullmann II, S. 675. Ein Exemplar ist auf der Universitäts-Bibliothek zu Utrecht, zu Göttingen . . .

b. Farrago rerum theologicarum uberrima, doctissimo viro Wesselo Groningensi autore: zweite Ausgabe, „excusum Wittembergae" (1522), beschrieben von Ullmann II, S. 676. Ein Exemplar ist auf der Universitäts-Bibliothek zu Göttingen, auch eines in meinem Besitz.

c. Wesseli epistola adversus M. Engelbertum Leydensem und andere Briefe von oder an Wessel mit dem Briefe Luthers und am Ende das Impugnatorium von Antonius de Castro: früher gekannt von J. A. Fabricius, nicht beschrieben. Ein Exemplar davon ist auf der Universität zu Utrecht.

d. Farrago rerum theologicarum uberrima etc.: dritte Ausgabe, vermehrt mit den Briefen, welche die unter c erwähnte Sammlung ausmachen, und mit dem Briefe Luthers, Basel bei Adam Petri, Sept. 1522, beschrieben von Ullmann II, S. 676. 677. Ein Exemplar ist auf der Universitäts-Bibliothek zu Göttingen . . . .

e. Farrago rerum theologicarum uberrima multo quam in priore editione emendatior etc.: vierte Ausgabe, nicht unähnlich der dritten, Basel bei Adam Petri, Jan. 1523, beschrieben von Ullmann II, S. 678. Ein Exemplar ist auf der Universitäts-Bibliothek zu Göttingen, eins auf der Bibliothek der großen Kirche zu Emden.

f. Tractatus D. Wesseli Groningensis De oratione et modo orandi, von Hardenberg genannt, nicht näher beschrieben, in 4°. Ein Exemplar ist auf der Universitätsbibliothek zu Utrecht.

g. Wesselus de Sacramento Eucharistiae et audienda missa in 4°, dem Herausgeber der Werke Wessels zu Gröningen im Jahre 1614 nicht unbekannt. Ein Exemplar ist auf der Universitäts-Bibliothek zu Utrecht.

h. De causis incarnationis. De magnitudine et amari-

tudine Dominicae passionis libri duo Magistri Wesseli Groningensis, von Hardenberg angegeben als zu Zwolle gedruckt, nicht besonders beschrieben. Ein Exemplar ist auf der Bibliothek der großen Kirche zu Emden und zwar das Exemplar von Hardenberg selbst.

i. Wessel von Grüningen. Das die underthanen beyder, geystlicher und weltlicher oberkeyten, ettwan nit zegehorsamen ... schuldig sind. 1530. 4°, von Flacius Illyricus erwähnte Uebersetzung der Schrift Wessels „de dignitate et potestate ecclesiastica, de vera et recta obedientia et quantum obligent subditos mandata et statuta Praelatorum" (Gron. ed. p. 748—771), wovon im Jahre 1867 ein Exemplar in Deutschland vorgekommen ist. — Eine Uebersetzung derselben Abhandlung unter dem Titel: Von gaistlich gewalt und wirdigkhait, warer und rechter gehorsam, unnd wie vil der Prelaten gepott unnd gesatz die underthon verpinden, 4°, 24 Blätter, befindet sich in meinem Besitz.

k. M. Wesseli Gansfortii Groningensis Opera, Groningae, Exc. J. Sassius, Anno 1614.

l. Opuscula Theologica Johannis Wesseli Phrysii, studio Theod. Strackii, Marpurg, 1617: fünfte Ausgabe der Farrago, beschrieben von Ullmann II, S. 678.

2.

Ueber das

Verzeichnis der Reisezüge Israels durch die Wüste.

Num. 33, 1—49.

Von

J. G. Vaihinger.

Der nachstehenden neuen Untersuchung über das Stationenverzeichnis in Num. 33 schicke ich zwei Vorbemerkungen voraus, von welchen die eine die Verse Num. 33, 38—40, die andere die Stelle Num. 20, 1 vgl. mit Deut. 1, 49 und Num. 33, 38—40 betrifft.

1. Vorbemerkung über Num. 33, 38—40.

Von einsichtigen und wahrheitsliebenden Schriftforschern wird nicht bestritten werden, daß in dem Stationenverzeichnis des Zuges der Israeliten durch die Wüste Num. 33, 1—49 die Verse 38. 39. 40 nicht vom ursprünglichen Verfasser des Stückes herrühren, sondern das Einschiebsel der nachmosaischen Zeit sind. Dies erkennt man daran, daß hier ein geschichtliches Ereignis eingefügt wird, was sonst überall durch das ganze Stück fehlt, obgleich allerwärts reichliche und gleich passende Gelegenheit zu solchen Excursen sich dargeboten hätte. Man erkennt dies näher an V. 40, welcher mit Kap. 21, 1 nicht nur fast wörtlich übereinstimmt, sondern auch in seinem Vordersatze abgebrochen ist, so daß es mehr als wahrscheinlich ist, daß ein späterer Besitzer der Handschrift durch diese Randbemerkung auf jenes Stück zum Nachschlagen nur habe hinweisen wollen. Dasselbe ist auch der Fall mit V. 38 und 39, welche als nichts anderes erscheinen, denn als eine freie Erinnerung an Kap. 20, 23—29, wo ebenfalls vom Tode Aarons die Rede ist.

Nur wird in dieser Randbemerkung die Zeit des Todes Aarons und die Zeit seines Lebensalters als etwas neues hinzugefügt, was Num. 20, 23—29 nicht geschieht, aber hinter V. 29 a erwartet wird nach Sitte des Elohisten Gen. 23, 1; 25, 17; 50, 26; wo dagegen die 30tägige Trauer des Hauses Israel über seinen Hingang V. 29 gemeldet wird. In Bezug auf die Ausdrucksweise ist zu Ewalds Hebr. Sprachl., 6. Aufl., § 290 f. nachzutragen, daß nur hier V. 38 im masoretischen und Gen. 7, 11 im samaritanischen Texte das als Ordinale nachstehende Zahlwort den Artikel vor sich hat, wo beide Mal der Status constructus שְׁנַת voransteht. Sonst steht der Status absolutus vor und nach 1 Kön. 6, 1 ohne Artikel beim Zahlwort wie bei dem nachfolgenden Nennwort שָׁנָה, also vor der Zahlform und nach derselben der Stat. absol. so auch Gen. 7, 11 im masoretischen Texte. Im samaritanischen dagegen steht voran Stat. constr. und nachher Stat. absol., also abnorm wie Num. 33, 38, wo nur einmal Stat. constr., nachher aber kein Stat. absol. folgt, wie Gen. 7, 11. So geht

1) die zusammengesetzte Zahl in Cardinalform mit ordinaler Bedeutung voran, und es folgt שָׁנָה im Stat. absol. 2 Kön. 18, 13 (14. Jahr); Kap. 22, 3 (18. Jahr).

2a) Es steht auch die zusammengesetzte Zahl voran in Cardinalform mit ordinativer Bedeutung

2b) und es folgt der Plur. abs. שָׁנִים 2 Chr. 34, 3. Weit häufiger aber bei Zahlen von 1—10 steht der Stat. abs. שָׁנָה mit בְּ voran, und es folgt die Ordinalzahl 1 Kön. 14, 25 (5. J.); 18, 1 (3. J.); 2 Chron. 12, 2 (5. J.); 23, 1 (7. J.); Jer. 25, 1 (4. J.); 36, 1 (4. J.); 39, 1 (9. J.); Ezech. 8, 1 (6. J.); 20, 1 (7. J.); 24, 1 (9. J.); 29, 1 (10. J.); mit עַד Esr. 4, 24 (2. J.).

3) Es geht die Cardinalzahlform mit Ordinalzahlbedeutung ohne Artikel mit בְּ voran, und es folgt שָׁנָה im Stat. abs. ohne Artikel nach 2 Kön. 18, 13 (14. J.); 22, 3 (18. J.); 25, 27 (37. J.); 2 Chron. 34, 3 (8. J.); Jes. 36, 1 (14. J.); Jer. 1, 2 (13. J.); Ezech. 1, 1 (30. J.); 31, 1 (11. J.); 32, 1 (11. J.); 40, 1 (25. J.).

4) Es steht in einfachen Zahlen von 1—10 voran שְׁנַת Stat. constr., und es folgt die Cardinalzahl in der ordinalen Bedeutung 1 Kön. 15, 25 (2. J.). 33 (3. J.); 2 Kön. 8, 16 (5. J.); 12, 2 (7. J.); 14, 1 (2. J.); 32, 2 (2. J.); 17, 6 (9. J.); 18, 1 (3. J.); 2 Chron. 17, 7 (3. J.); 36, 22 (1. J.); Esr. 1, 1 (1. J.); 6, 3 (1. J.); 7, 7 (7. J.); Dan. 2, 1 (2. J.). Es geht in zusammengesetzten Zahlen und den runden von mehr als 10 voran שְׁנַת, und es folgt die Cardinalzahl in der Bedeutung der Ordinalzahl 1 Kön. 15, 1 (18. J.). 9 (20. J.); 22, 52 (17. J.); 2 Kön. 16, 1 (17. J.); 17, 1 (12. J.); 2 Chr. 13, 1 (18. J.); 16, 1 (36. J.); 34, 8 (18. J.); 2 Kön. 18, 13 (14. J.); 22, 3 (18. J.); Neh. 13, 6 (32. J.).

5) Es steht in zusammengesetzten Zahlen שְׁנַת Stat. constr. voran mit der Form der Cardinalzahl, und es folgt nach der zweiten Cardinalzahl in ebenfalls ordinaler Bedeutung שָׁנָה Stat. abs. nach 1 Kön. 16, 8 (26. J.). 15 (27. J.). 23 (31. J.). 29 (38. J.); 2 Kön. 8, 25 (22. J.); 13, 1 (23. J.). 10 (37. J.); 14, 23 (15. J.). 15, 1 (27. J.). 8 (38. J.). 13 (39. J.). 17 (39. J.). 27 (52. J.).

6) Endlich geht bei runder Zahl 50. Jahr שְׁנַת Stat. constr. voran, und שָׁנָה Stat. abs. folgt, was aber als Schreibfehler zu betrachten und mit der richtigen Randbemerkung 174 Kennicot durch רִשְׁמִים (52. J.) zu ergänzen ist. Vgl. Lev. 25, 11.

Da nun die Form Kap. 33, 38 בִּשְׁנַת הָאַרְבָּעִים ganz vereinzelt und regelwidrig dasteht, so ist die Vermuthung berechtigt, sie möchte aus der regelmäßigen Form בִּשְׁנָה הָרְבִיעִית entstanden sein, welche wir Jer. 25, 1 und 36, 1 mit einem nachfolgenden לְ wie hier antreffen. Es fragt sich nun, ob sich dieser Fund, welcher geeignet ist, der ganzen bisherigen Auffassung über den Wüstenzug der Israeliten eine andere, der Natur der Sache angemessene, vernünftigere Richtung zu geben, weiter als der richtige bewährt. Die richtige Sprachform bietet hierfür oben 2b. dar, welche über die richtige und geforderte Form in unserer Stelle in den zwölf dargebotenen Beispielen keinen Zweifel aufkommen läßt.

In Deut. 10, 6—9 finden wir ein doppeltes Einschiebsel,

welches wie Num. 33, 38—40 frühe in den Text verwoben wurde. Die erste Bemerkung V. 6. 7 handelt von dem Tode Aarons und der Station, auf welcher derselbe vorfiel, und nennt noch wie ein Auszug aus dem alten Stationenverzeichnis die zwei nächsten Stationen, wo sich die Israeliten nach dem Tode ihres Hohenpriesters lagerten; Stationen, welche sich auch Num. 33, aber an einer früheren Stelle V. 32—34 fast unmittelbar vor der Hauptstation Ezjongeber finden. In der zweiten Bemerkung V. 8. 9 wird auf die Zeit hingedeutet, in welcher der Stamm Levi zu seinen besonderen Rechten und Pflichten gelangte und von Jehovah als besonderes Eigentum ausgesondert und bevorzugt wurde. Von dieser Aussonderung des Stammes lesen wir Num. 3, 6—10, wo sie mit dem Strafgericht Jehova's über Nadab und Abihu, die beiden ältesten Söhne Aarons, V. 1—5 in Verbindung gebracht wird, welches Ereignis uns Lev. 10, 1—11 näher erzählt wird. Die Dienstpflicht der Leviten wird dargelegt Num. 4, 1—49. Ist nun dort בָּעֵת הַהִיא auf den Tod Aarons zu beziehen, so kann derselbe nicht erst im 40. Jahr des Wüstenzuges erfolgt sein, wo die Aussonderung und besondere Berufsthätigkeit des Stammes Levi längst geordnet war. Man sieht hier deutlich, der Verfasser dieser Verse — welche selbst von den Erklärern Meyer-Stier mit Einschlußzeichen versehen werden — hat das Bewußtsein und die Ueberlieferung, daß der Tod Aarons in eine frühere Zeit, ja in die ersten Jahre des Zuges durch die Wüste gefallen ist, in welche unbestrittenermaßen Deut. 10, 1—11 gehört.

Sehen wir uns nun nach den Zeitangaben um. Am ersten Tage des dritten Monats nach dem Auszug der Israeliten aus Egypten, der am 15. des ersten Monats Nisan des Jahres 1494 v. Chr., wie im Art. Moses (Herzogs Encykl. X, 34 ff.) von mir nachgewiesen worden ist — womit im Unterschied von nur einigen Jahren Knobel Exod. S. 4, Rösch Encykl. XVIII, 443 ff., Bengel, Niebuhr und Tiele übereinstimmen — mit dem Essen des Passas zusammenfiel, kam der Zug in der Wüste Sinai an, also am ersten Sivan, woselbst am 6. Tage nachher die Gesetzgebung stattfindet, worauf heute noch der jüdische Kalender weist, also 50 Tage nach dem Abzug, Ex. 19, 1 ff. Im zweiten Jahre (1493) am

20. Tag des zweiten Monats findet der Aufbruch vom Sinai statt Num. 10, 11. Im dritten Jahre aber, im ersten Neumond desselben, kommt der Zug in die Wüste Zin im Norden der Halbinsel an, Num. 20, 1, von wo Mose Kundschafter an den König der Edomiter um Gestattung des Durchzuges sendet. Diese Wüste ist nicht zu verwechseln mit der im Süden der Sinaihalbinsel liegenden Wüste Sin, wohin der Zug einen Monat nach dem Passa 1494 am 15. des zweiten Monats, Ijar, kam. Vgl. Ex. 16, 1.

---

2. Vorbemerkung über Num. 20, 1 vgl. mit Deut. 1, 49 und Num. 33, 38—40.

Es ist hergebrachte Ansicht, daß Num. 20, 1 zu verstehen sei das 40. Jahr des Zuges der Kinder Israel durch die Wüste, daß demnach hinter מִדְבַּר־צִין ausgefallen und zu ergänzen sei: בְּאַרְבָּעִים שָׁנָה, wie dies mit der Zahl 30 geschieht Ezech. 1, 1 oder בִּשְׁנַת־ אַרְבָּעִים, wie dieselbe Ordinalzahl 1 Kön. 15, 9 ausgedrückt ist. Dies ist die Voraussetzung der englischen Bibelübersetzung, des Pfaff'schen und Roos'schen, des Meyer'schen und des Calwer Bibelwerkes. So wird, ohne einen Nachweis zu führen, von Jakob Heß in seiner weitläufigen Geschichte der Israeliten angenommen, von Dathe dagegen zu dieser Stelle nach mense primo angemerkt: anni nempe quadragesimi post exitum Israelitarum ex Aegypto cfr. cap. 33, 37. 38. Omnem igitur historiam septem et triginta annorum itineris et commorationis in deserto Moses silentio prateriit, quod eam a consilio suo alienam judicavit. Michaelis in Bibliotheca orientali nova P. III, 234 suspicatur excidisse numerum anni, quo haec facta sunt coll. 33, 38 vitio scribarum, sed perquam antiquo. Nam nulla versio antiqua, nullus codex hebraeus collatus hanc conjecturam confirmat, valde tamen, quod nemo neget, probabilem; cum non verisimile sit, Mosen, qui in antecedentibus semper de anno secundo locutus esset, ad historiam anni quadragesimi progredi, neque de eo lectores admonere. Auch Josephus Arch. IV, 4, 6 theilt bereits diese Ansicht, wie er bemerkt: τότε

δὴ καὶ τὴν ἀδελφὴν αὐτοῦ Μαριάμνην τελευτῇ τοῦ βίου (Num. 20, 1) καταλαμβάνει, τεσσαρακοστὸν ἔτος πεπληρωκυῖαν ἀφ' οὗ τὴν Αἴγυπτον κατέλιπε, μηνὸς δὲ Ξανθικοῦ νουμηνίᾳ κατὰ σελήνην. Die Berechtigung zu dieser Auffassung fand man einzig in der eingeschobenen Stelle Num. 33, 37—39, wie wir aus Dathe ersehen können. Man glaubte also, die Lücke der 37 bis 38 Jahre, von welchen nichts berichtet ist, zwischen Num. 19, 22 und 20, 1 setzen zu müssen. Dieser althergebrachten, gleichsam geheiligten Auffassung widersetzte sich meines Wissens zuerst — denn Vater und Rosenmüller stimmen zu Dathe — Ewald in seiner Geschichte des Volkes Israel, indem er 1. Ausg. II, 189 die Ankunft des Volkes in der Wüste Zin (צִן, verschieden von סִין Ex. 16, 1; 17, 1) am Neujahrstag des dritten Jahres erfolgen läßt. Seine Gründe sind S. 190 f., daß der wilde Ungestüm des nach Wasser begierigen Volkes ebensowol wie der noch nicht gehörig feste Glaube Mose's und Aarons nach dem ganzen Sinn des Buches nicht auf das Ende, sondern auf den Anfang der 40 Jahre der Wüste hinweisen, und daß die Art, wie auch das Volk Num. 20, 3—5 klagend eingeführt wird, in dieselbe frühere Zeit zurückweise, so daß wir nicht zweifeln können, es solle das Ereignis in das dritte Jahr und zwar in dessen Anfang gehören. Da der Elohist von dem Jehovisten da und dort versetzt oder verstümmelt wurde — wozu in Betreff der Versetzungen im Artikel Pentateuch, Herzogs Theol. Encyklopädie XII, 296 f. nachzulesen ist —, so ist unser Abschnitt ganz besonders darauf anzusehen. Vom Elohisten war sicher auch hier das Jahr angegeben. Aber das konnte in der Handschrift unleserlich sein, oder man glaubte diesem Bedürfnis durch Num. 33, 38 Genüge gethan. Es ist auch mehr als wahrscheinlich, daß hier die Verfehlung Mose's, und Aarons, welche ihnen den Ausschluß vom gelobten Lande zuzog, vom Elohisten verzeichnet stund, daß aber, wie die Chronik aus dem Leben Davids und Salomo's jeden Fleck abwischt, zur Zeit des Jehovisten die hehren Gestalten Mose's besonders und auch seines Bruders keinen Fleck mehr auf sich dulden konnten, weshalb jetzt das Ereignis Num. 20, 3—13 ungenügend erzählt ist und man nur rathen kann, worin damals das Vergehen dieser Heer-

führer eigentlich bestund. Weiter weist auch das bei dieser Voraussetzung herauskommende Alter der Mirjam darauf hin, daß unser Stück dem dritten Jahr angehört. Die Schwester Mose's war bei seiner Geburt schon eine erwachsene Jungfrau von mindestens 12 Jahren (Ex. 2, 4. 7). Wird es nun schon von Mose als etwas Außerordentliches hervorgehoben, daß er 120 Jahre alt geworden ist (vgl. Ps. 90, 10), so wäre Mirjam mindestens 132 Jahre alt geworden, ohne daß dieses Umstandes die erwartete Erwähnung geschähe. Stirbt sie aber im 3. Jahre des Wüstenzuges, so hat sie ein Alter von etwa 94 Jahren erlebt. Ewald nun setzt den Sprung vom 3. in das 40. Jahr, doch nicht ohne einen Uebergang und eine versöhnende Formel bei dem Elohisten vorauszusetzen, zwischen Num. 20, 13 und 20, 14ff. Allein hier irrt er sich gewiß. Denn eben auch die Unterhandlungen, welche mit Edom gepflogen wurden, machten, nachdem dem Auftrag Num. 14, 25 vgl. Deut. 1, 40 zufolge die rückgängige Bewegung des Zuges, um von Osten her in's Land einzudringen, eingeschlagen war, den Aufenthalt zu Kadesch so unverhältnismäßig lang, Deut. 1, 46. An das Umziehen des Gebirges Seir (Deut. 2, 1) schließt sich nun auch Num. 20, 22—29 der Tod Aarons an, der demnach in das vierte Jahr und dessen fünften Monat und ersten Tag nach der ganz geschichtlichen Bemerkung Num. 33, 38 fällt, welche nach Gebrauch des Elohisten Gen. 23, 1; 25, 7. 17; 50, 26 von ihm irgendwo gemacht sein muß. In diese Zeit des noch immer nicht überwundenen Murrens des Volkes ist der Kampf mit dem Kananiterkönig zu Arad in der Wüste von Juda, dem südlichsten Theile Palästina's, und das Ereignis mit den Schlangen, welche auf jenem Karavanenweg gegen den Meerbusen von Ezjongeber häufig vorkommen (vgl. Ewald, Geschichte Israels II, 178 und die dort genannten Quellen) zu setzen, und erst hier zwischen Num. 21, 9. 10 ist die große Lücke anzunehmen, welche sicher der klar geschichtliche Elohist mit einer Uebergangsformel begleitet hatte. Daß er aber über diesen 34- bis 35jährigen Zeitraum hinweggieng, daran war theils die wirkliche Vergessenheit der Einzelheiten dieser wirren und düsteren Zeit schuld, wie uns die gleiche Beobachtung im Buche der Richter begegnet, theils unterschied sich Israel nicht

ganz von den übrigen Völkern, welche wie Egypten den für sie schmählichen Auszug der Israeliten (vgl. Encykl. XI, 562 ff. und Art. Pharao) und Assyrien die schimpfliche Niederlage vor Jerusalem aus ihren Reichsannalen und Keilinschriften wegließen; und es mochte sich auch bei ihnen kein Schriftsteller finden, welcher diese schweren Niederlagen und mit so häufigen Verlusten abwechselnden Kämpfe geschichtlich untersucht dargestellt hätte. Begegnet uns ja ein gleiches Schweigen auf anderen düsteren Gebieten der israelitischen Geschichte, wie bei dem 400jährigen Aufenthalt Israels in Egypten, dem 20jährigen Weinen Israels nach Jehovah zur Zeit der Jugend Samuels, der 55jährigen Regierung Manasse's, dem 70jährigen Exil in Babel und Egypten.

Von dem Aufbruch aus Kadesch am Ende des dritten oder besser Anfang des vierten Jahres hat der Deuteronomiker noch das bestimmteste Bewußtsein. Denn wenn er in seiner Erzählung Kap. 2, 14 sagt: וְהַיָּמִים אֲשֶׁר־הָלַכְנוּ מִקָּדֵשׁ בַּרְנֵעַ עַד־אֲשֶׁר עָבַרְנוּ אֶת־נַחַל זֶרֶד שְׁלֹשִׁים וּשְׁמֹנֶה שָׁנָה, so spricht er eben damit aus, daß der Aufbruch von Kadesch — und er kennt nur einen einmaligen, sonst hätte er zwei nennen und bemerken müssen, welcher von beiden gemeint sei — in die erste Zeit des Wüstenzuges gehört. Nach ihm ist demnach Num. 20, 14—22 in das vierte Jahr des Wüstenzuges längstens zu setzen. Damit stimmt, wie wir schon gesehen haben, auch die Stelle Deut. 10, 6—8 bei ihm auf's schönste überein.

Einen scheinbaren Einwand dagegen könnte man aus Deut. 1, 46 entnehmen, wo der masoretische Text lautet: וַתֵּשְׁבוּ בְקָדֵשׁ יָמִים רַבִּים כַּיָּמִים אֲשֶׁר יְשַׁבְתֶּם scil. שָׁם, was man bei diesem Anschluß an Num. 20, 1 (vgl. die Wiederholung Richt. 11, 17) nothwendig hinzulesen muß. Es ist übrigens zu bemerken, daß dieser Beisatz, zweites Glied, welcher sich im Texte der Septuaginta bereits findet, in dem der Vulgata und wahrscheinlich auch Luthers fehlt und bei seiner Ueberflüssigkeit einer Glosse ganz ähnlich sieht, auch von Stier nicht sprachgenau durch: „die ganze Zeit eueres Bleibens“ übertragen wird. Wichtiger aber ist, daß in den zwei Codd. Kennic. 75 und 252 רַבִּים fehlt, was aus Gen. 21, 34 aus späterer falscher Ansicht hier ohne Zweifel eingeschwärzt ist, da der Ver-

fasser sich nicht mit sich selbst Kap. 2, 14 in Widerspruch könnte setzen wollen, wornach der Aufenthalt zu Kadesch nur ein Jahr kann gedauert haben. Stand aber im ursprünglichen Texte blos יָמִים, das sehr häufig so viel als Jahr heißt, z. B. Gen. 4, 3; Ex. 13, 10; 1 Sam. 1, 3. 21; Richt. 11, 4; 14, 8; 15, 1; 17, 10; 1 Kön. 17, 7 u. s. w., so ist damit ausgesprochen, daß der Aufenthalt zu Kadesch, wohin die Israeliten Num. 20, 1 kamen, ein Jahr gedauert hat. Sind nun die Söhne Israels auf ihrem Zuge durch die Wüste hiernach nur einmal nach Kadesch gekommen, was gewiß die begründetste Annahme ist, so könnte das Wort קָדֵשָׁה Num. 13, 26 aus Irrtum unrichtigerweise in den Text gekommen sein, wo man es nach Kap. 12, 16; 13, 21, welch' letztere Stelle bereits die nähere Angabe enthält, durchaus nicht zu erwarten hat. Auch Ewald (Gesch. Isr. II, 198, Anm. 4) hat dieses Wort verdächtig gefunden. Wenn aber die von dem Deuteronomiker Kap. 1, 19; 9, 23 und sogar dem Elohisten Num. 32, 8; Jos. 14, 6. 7 gemachte Angabe, wornach die Aussendung der Kundschafter von Kadesch aus stattfand, nicht anzufechten ist, so bleibt noch der Ausweg übrig, Num. 20, 1, nachdem Kap. 15—19 dazwischen getreten war, als Wiederaufnahme (reassumtio) aufzufassen und וַיָּבֹאוּ als Plusquamperfect zu übersetzen. Daß nicht nur in Zwischensätzen, wofür allein Ew. Lehrb. § 135 a. Stellen angibt, sondern auch in Hauptsätzen, was man aus Gesen. Lehrgeb. S. 762, 2 ersehen kann, das Perfect im Plusquamperfect gefaßt werden muß, ja daß diese Bedeutung nicht selten mit dem Vau conv. vorkommt, beweisen Stellen wie Deut. 10, 10; 31, 9; 2 Chron. 21, 3; Jes. 8, 3; 38, 22; Ps. 107, 39. Da nun der Elohist bei seiner großen Genauigkeit statt וַיָּבֹאוּ Num. 20, 1 hätte schreiben müssen וַיֵּשְׁבוּ, wenn er wie unsere Exegeten bis auf Ewald und Knobel einen zweimaligen Aufenthalt zu Kadesch angenommen hätte, so muß entweder die Stelle übersetzt werden: „Und die Söhne Israels waren in voller Gemeinde in die Wüste Zin gekommen am ersten Neumond (des dritten Jahres). Und während das Volk zu Kadesch wohnte, starb Mirjam und ward daselbst begraben", oder man müßte einen Nachdruck auf כָּל־הָעֵדָה legen und annehmen, die verschiedenen Standlager haben sich erst

ganz von den übrigen Völkern, welche wie Egypten den für sie schmählichen Auszug der Israeliten (vgl. Encykl. XI, 562 ff. und Art. Pharao) und Assyrien die schimpfliche Niederlage vor Jerusalem aus ihren Reichsannalen und Keilinschriften wegließen; und es mochte sich auch bei ihnen kein Schriftsteller finden, welcher diese schweren Niederlagen und mit so häufigen Verlusten abwechselnden Kämpfe geschichtlich untersucht dargestellt hätte. Begegnet uns ja ein gleiches Schweigen auf anderen düsteren Gebieten der israelitischen Geschichte, wie bei dem 400jährigen Aufenthalt Israels in Egypten, dem 20jährigen Weinen Israels nach Jehovah zur Zeit der Jugend Samuels, der 55jährigen Regierung Manasse's, dem 70jährigen Exil in Babel und Egypten.

Von dem Aufbruch aus Kadesch am Ende des dritten oder besser Anfang des vierten Jahres hat der Deuteronomiker noch das bestimmteste Bewußtsein. Denn wenn er in seiner Erzählung Kap. 2, 14 sagt: וְהַיָּמִים אֲשֶׁר־הָלַכְנוּ מִקָּדֵשׁ בַּרְנֵעַ עַד־אֲשֶׁר־עָבַרְנוּ אֶת־נַחַל זֶרֶד שְׁלֹשִׁים וּשְׁמֹנֶה שָׁנָה, so spricht er eben damit aus, daß der Aufbruch von Kadesch — und er kennt nur einen einmaligen, sonst hätte er zwei nennen und bemerken müssen, welcher von beiden gemeint sei — in die erste Zeit des Wüstenzuges gehört. Nach ihm ist demnach Num. 20, 14—22 in das vierte Jahr des Wüstenzuges längstens zu setzen. Damit stimmt, wie wir schon gesehen haben, auch die Stelle Deut. 10, 6—8 bei ihm auf's schönste überein.

Einen scheinbaren Einwand dagegen könnte man aus Deut. 1, 46 entnehmen, wo der masoretische Text lautet: וַתֵּשְׁבוּ בְקָדֵשׁ יָמִים רַבִּים כַּיָּמִים אֲשֶׁר יְשַׁבְתֶּם. scil. שָׁם, was man bei diesem Anschluß an Num. 20, 1 (vgl. die Wiederholung Richt. 11, 17) nothwendig hinzulesen muß. Es ist übrigens zu bemerken, daß dieser Beisatz, zweites Glied, welcher sich im Texte der Septuaginta bereits findet, in dem der Vulgata und wahrscheinlich auch Luthers fehlt und bei seiner Ueberflüssigkeit einer Glosse ganz ähnlich sieht, auch von Stier nicht sprachgenau durch: „die ganze Zeit eueres Bleibens" übertragen wird. Wichtiger aber ist, daß in den zwei Codd. Kennic. 75 und 252 רַבִּים fehlt, was aus Gen. 21, 34 aus späterer falscher Ansicht hier ohne Zweifel eingeschwärzt ist, da der Ver-

fasser sich nicht mit sich selbst Kap. 2, 14 in Widerspruch konnte setzen wollen, wornach der Aufenthalt zu Kadesch nur ein Jahr kann gedauert haben. Stand aber im ursprünglichen Texte blos יָמִים, das sehr häufig so viel als Jahr heißt, z. B. Gen. 4, 3; Ex. 13, 10; 1 Sam. 1, 3. 21; Richt. 11, 4; 14, 8; 15, 1; 17, 10; 1 Kön. 17, 7 u. s. w., so ist damit ausgesprochen, daß der Aufenthalt zu Kadesch, wohin die Israeliten Num. 20, 1 kamen, ein Jahr gedauert hat. Sind nun die Söhne Israels auf ihrem Zuge durch die Wüste hiernach nur einmal nach Kadesch gekommen, was gewiß die begründetste Annahme ist, so könnte das Wort קָדֵשָׁה Num. 13, 26 aus Irrtum unrichtigerweise in den Text gekommen sein, wo man es nach Kap. 12, 16; 13, 21, welch' letztere Stelle bereits die nähere Angabe enthält, durchaus nicht zu erwarten hat. Auch Ewald (Gesch. Isr. II, 198, Anm. 4) hat dieses Wort verdächtig gefunden. Wenn aber die von dem Deuteronomiker Kap. 1, 19; 9, 23 und sogar dem Elohisten Num. 32, 8; Jos. 14, 6. 7 gemachte Angabe, wornach die Aussendung der Kundschafter von Kadesch aus stattfand, nicht anzufechten ist, so bleibt noch der Ausweg übrig, Num. 20, 1, nachdem Kap. 15—19 dazwischen getreten war, als Wiederaufnahme (reassumtio) aufzufassen und וַיָּבֹאוּ als Plusquamperfect zu übersetzen. Daß nicht nur in Zwischensätzen, wofür allein Ew. Lehrb. § 135 a. Stellen angibt, sondern auch in Hauptsätzen, was man aus Gesen. Lehrgeb. S. 762, 2 ersehen kann, das Perfect im Plusquamperfect gefaßt werden muß, ja daß diese Bedeutung nicht selten mit dem Vau conv. vorkommt, beweisen Stellen wie Deut. 10, 10; 31, 9; 2 Chron. 21, 3; Jes. 8, 3; 38, 22; Ps. 107, 39. Da nun der Elohist bei seiner großen Genauigkeit statt וַיָּבֹאוּ Num. 20, 1 hätte schreiben müssen וַיָּשֻׁבוּ, wenn er wie unsere Exegeten bis auf Ewald und Knobel einen zweimaligen Aufenthalt zu Kadesch angenommen hätte, so muß entweder die Stelle übersetzt werden: „Und die Söhne Israels waren in voller Gemeinde in die Wüste Zin gekommen am ersten Neumond (des dritten Jahres). Und während das Volk zu Kadesch wohnte, starb Mirjam und ward daselbst begraben", oder man müßte einen Nachdruck auf כָּל־הָעֵדָה legen und annehmen, die verschiedenen Standlager haben sich erst

um diese Zeit aus der Zerstreuung vereinigt. Dies geht jedoch deswegen nicht an, weil in diesem Fall dieser sprachgewandte Geschichtschreiber statt וַיָּבֹא geschrieben hätte: וַיִּקָּהֲלוּ. Es ist nun aber an sich klar, daß מָחָר Num. 14, 25, das in 185. 223 Kenn. fehlt, nicht buchstäblich, sondern nur von einer nahen Zukunft gemeint und damit dem Volk eine andere Richtung seines Zuges vorgeschrieben wurde. Denn wir sehen aus V. 44. 45, daß vorher noch eine mislungene Unternehmung gemacht wurde, welche vielleicht Wochen in Anspruch nahm. Es muß also übersetzt werden: „Und es waren gekommen die Söhne Israels in voller Gemeinde in die Wüste Zin am ersten Vollmond des dritten Jahres (1692); und während das Volk in Kadesch wohnte, starb daselbst Mirjam und wurde daselbst begraben." Endlich, und das ist wol die zwar ganz neue, aber darum nicht weniger annehmbare Auffassung, sind zwei Kadesch zu unterscheiden, das eine, welches an der Grenze Juda's im Süden unweit Gerar liegt Gen. 20, 1 und früher den Beinamen Barnea (בַּרְנֵעַ = grüne, blühende Wiese) führte. Dieses, noch zur Wüste Paran gehörend Num. 12, 16; 13, 26 u. s. w., aber näher zu Palästina gehörig, ist der Ort, von welchem die Kundschafter ausgeschickt wurden und von wo Israel südwärts bis Horma zurückgeschlagen wurde Kap. 14, 45. Von da wandten sie sich dem anderen Kadesch hart an der Grenze Edoms zu, um bei ihren Unglücksfällen an diesem Brudervolk Rückhalt und Stütze zu finden Num. 20, 1. Dieses zweite Kadesch war eine Stadt Kap. 20, 16, vielleicht mit einem Orakel Gen. 14, 6, und wird nie Kadesch Barnea genannt, sondern einfach קָדֵשׁ Num. 20, 1. 14. 16. 22; Deut. 1, 46; Richt. 11, 17. Hierzu paßt nun auch die Rechnung des Deuteronomikers Deut. 2, 14, welche vom Aufbruch von Kades Barnea in Palästina (Num. 34, 4; Jos. 15, 3) bis zur Ankunft am Bach Sered 38 Jahre rechnet. Beide Kadesch werden zur Wüste Zin gezählt Num. 13, 21; 20, 1, wie im weiteren Sinne zur Wüste Paran Num. 12, 16; Gen. 21, 21; Num. 10, 12; 13, 3. 26 — 1 Sam. 25, 1 nur das erstere. Ein zwiefaches Kadesch hat demnach, wie ich aus Winer I, S. 641 ersehe, schon Reland ganz richtig vermuthet, was man nicht hätte bestreiten sollen.

Kehren wir von da zu der Stelle Num. 33, 38—40 zurück, so kann man wol V. 38 als Zusatz des Elohisten ansehen, dessen Art es ist, so zu reden, und der auch sonst in diesem Verzeichnis eine kurze geschichtliche Bemerkung V. 9 einfließen läßt. Nur muß schon der Sprache wegen, wie oben bewiesen, gelesen werden: im vierten Jahr. Daß V. 40 ein späteres Einschiebsel aus Num. 21, 1 ist, bedarf bei seiner Abgebrochenheit keines weiteren Beweises und legt den Verdacht nahe, daß es mit V. 39 dieselbe Bewandtnis hat und derselbe eingeschoben wurde, nachdem durch die irrige spätere Anschauung und Auffassung des Wüstenzuges in V. 38 die Jahreszahl verändert worden war. Bedürfnis war dieser Vers nicht, da Jedermann aus Ex. 7, 7 den Schluß machen konnte, wie alt Aaron geworden ist, wenn er 4 Jahre nachher starb. Von Mose wird sein Lebensalter deswegen noch besonders Deut. 34, 7 genannt, weil es ungemein hoch war (Ps. 90, 10) und Mose bis in's höchste Alter außerordentlicherweise kräftig geblieben war. Ewald hat demnach nicht weit genug gesehen, wenn er Gesch. Isr. 1. Aufl., S. 190 an Num. 33, 38f. keinen Anstand nahm; Knobel aber hat gar keine Anmerkung zu diesen Versen gemacht, obwol V. 40 jedenfalls und V. 38. 39 schon wegen Deut. 10, 6—8 dringend dazu mahnte. Nach dieser Stelle stirbt Aaron zu Moser (מוֹסֵרָה), wohin die Israeliten von Beeroth der Söhne Jakan (בְּאֵרֹת בְּנֵי יַעֲקָן) gekommen waren. Nach Num. 33, 31 kommen sie umgekehrt erst von Moser, das aber hier als Feminin und Plural (מוֹסֵרוֹת) behandelt wird, unter die Söhne Jakans, wo jedoch offenbar vor בְּנֵי יַעֲקָן das ausgefallene בְּאֵרֹת (Brunnen) zu ergänzen ist. Moser wird hier Num. 33, 31 nicht weniger als 7 Stationen von Hor, dem Gebirge, getrennt, während es mit Hor nahe zusammengehört, und mitten inne V. 36 Ezjongeber und Kadesch genannt, was auf Textverderbnisse hinweist, die vielleicht noch verbessert werden können. Wie V. 31 eine Umstellung stattfindet, was Deut. 10, 6 beweist, so gewiß auch V. 36, da man erst nach Kadesch die Station Ezjongeber erreichen konnte, nicht vorher.

Dies führt uns nun auf das Stationenverzeichnis und die durch eine genaue Anschauung der Zeitbestimmungen herbeigeführte richtige

Ansicht von der Aufgabe und Thätigkeit des israelitischen Volkes während eines Zeitraumes von 35 Jahren.

Daß dieses Verzeichnis seiner Grundlage nach von Möse stammt, ist die Erinnerung des Geschichtschreibers V. 2, durch dessen Hand dasselbe gegangen und in der vorliegenden Gestalt auf uns gekommen ist. Der Diaskeuast ist aber kein anderer als der Elohist, der Verfasser der Grundschrift. Dies erkennt man schon aus dem Ausdruck לְצִבְאֹתָם V. 1, den wir ebenso finden Ex. 6, 26; 7, 4; 12, 17. 41. 51. Ebenso ist derselbe erkennbar an dem Worte לְמַסְעֵיהֶם V. 2, welches nur bei dem Elohisten vorkommt Gen. 13, 3; Num. 10, 2; Ex. 17, 1; Num. 10, 6. 12. 28. Ferner an בְּיָד רָמָה V. 3 verglichen mit Ex. 14, 8, wo der gleiche Satz sich findet, welchem hier noch hinzugesetzt ist לְעֵינֵי כָל־מִצְרָיִם, was ebenfalls eine elohistische Formel ist Gen. 23, 11. 18; Ex. 4, 30; 7, 20; 9, 18; 19, 11; 24, 17; 40, 38; Num. 20, 12. 27; 25, 6.

Die einzelnen Reisestandörter lassen sich als wiederholt im Buch der Ursprünge nach Ewald d. h. beim Elohisten großentheils und meist mit denselben Ausdrücken nachlesen. So steht V. 3 seinem Anfang nach Ex. 12, 37. Der 15. Tag des ersten Monats schließt sich an Ex. 12, 6. 17. 18 und das מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח V. 3 an Ex. 12, 29 ff. Das וּבֵאלֹהֵיהֶם עָשָׂה יְהוָה שְׁפָטִים V. 4 lesen wir mit nur veränderter Person und Zeitform Num. 12, 12. V. 5 ist zu finden Ex. 12, 37 mit dem geringen Unterschiede, daß וַיַּחֲנוּ ausgelassen und statt בְּסֻכּוֹת gesetzt ist סֻכֹּתָה. Die Beschreibung des zweiten Haltortes Etham V. 6 liest sich wörtlich so Ex. 13, 20, nur daß dort אֲשֶׁר vor בִּקְצֵה weggelassen ist, was jedoch im samaritanischen Texte (S.) ebenso steht. Beim dritten Haltorte Hachiroth V. 7 liest S. richtig וַיָּשׁוּבוּ statt des grammatisch unzuläßigen וַיָּשָׁב. Die richtige Lesart steht aber auch Ex. 14, 2. Nach וַיָּשׁוּבוּ liest Codex 84 bei Kennicot (K.) וַיַּחֲנוּ, welches Wort ebenso Ex. 14, 2 folgt. Statt עַל־פִּי ist sicher zu lesen עַל־פְּנֵי פִּי, welches 61 K. und S. liest. Doch läßt sich auch das bloße עַל vor פִּי, dem egyptischen Artikel,

nach der Lesart 388 K. in Ex. 14, 2 vertheidigen; בַּעַל צְפוֹן die egyptische Typhonsstadt findet sich dort ebenso, nur daß dort לִפְנֵי, hier besser עַל davorsteht. Das letzte Glied ist hier unvollständig und aus dort ergänzt zu lesen: וַיַּחֲנוּ לִפְנֵי פִּי הַחִירֹת בֵּין מִגְדֹּל וּבֵין הַיָּם. V. 8 ist ähnlich Ex. 15, 22, und wir ersehen von dort, daß für הַיָּם zu lesen ist יַם־סוּף. Zwar könnte man bei der gegebenen Lesart stehen bleiben; aber da in 84 K. das ה vor יָם fehlt, so ist ganz klar, daß darin noch eine Spur des ausgelassenen סוּף liegt. Der zweite Haltort אֵתָם V. 9, vom S. stets אֵיתָם geschrieben, koptisch Meeresgrenze bedeutend, ist nach Ex. 13, 20 als besonderer Lagerort (וַיַּחֲנוּ) zu betrachten, der am Anfang (בִּקְצֵה) der Wüste liegt. Allein das Verzeichnis hebt diesen Nebenlagerort nicht hervor, wie wir dergleichen auch im Folgenden ausgelassen finden. Daß פִּי הַחִירֹת und יַם־סוּף als Lagerörter aufzufassen sind, zeigt bei dem ersten der richtige Text und Ex. 14, 2, bei dem zweiten ist es aus V. 8 zu ersehen. Da jedoch אֵתָם bereits V. 6 als Lagerort vorgekommen ist, so kann es V. 8 überhaupt nicht richtig stehen, wie es auch in Cod. 104 K. ausgelassen ist, sondern muß eingeschoben sein. Nach Ex. 15, 22 geht der Zug vom Lagerort יַם־סוּף aus in die Wüste שׁוּר, in welcher sie 3 Tage hinzogen, ohne Wasser zu finden, — eine Bemerkung, welche hier übergangen ist. Es ist deshalb statt אֵתָם V. 8 zu lesen שׁוּר oder mit Cod. 104 K. und anschließend an das vorangegangene הַמִּדְבָּרָה bloß zu lesen: בַּמִּדְבָּר. Demnach sind als Lagerplätze bis hierher zu zählen nach dem Sammelort Raëmses 1) Sukkoth, 2) Etham, 3) Hachiroth, 4) Ben Migdol und Ben Hajam, was übrigens, wenn auch vorgerückt wurde von einem Orte zum andern, doch nur V. 8 als *ein* Lagerort aufgefaßt wird, also zusammen als dritter gilt. Der vierte Haltort ist das Ufer des Schilfmeeres, wie aus Kap. 14, 3. 9; 15, 22 mit Sicherheit hervorgeht. Vom 5. Lagerort מָרָה wird Ex. 15, 23 gesagt, er habe seinen Namen daher erhalten, weil die Israeliten das bittere Wasser daselbst nicht haben trinken können, und die Verwandlung durch Mose in süßes Wasser zur Beschämung der Murrenden geschildert. Was V. 9 vom 6. Lagerplatz gesagt wird, steht wörtlich auch Ex. 15, 27; nur steht dort statt באילם das rückdeutende שָׁם,

jedoch im samaritanischen Texte gerade so wie hier; ferner steht dort nach שָׁם am Schlusse noch עַל הַמַּיִם. V. 10. 11 sind die Stationen אֵילִם und מִדְבַּר־סִין gleich mit Ex. 16, 1. Hier aber ist V. 10 noch als Nebenstation in der Mitte beider יַם־סוּף genannt, welche im Taibethal hart am Schilfmeer in der Nähe vom See Morkha liegt. Wir sehen hier, wie aus V. 13 und 14, wo weitere zwei Lagerplätze aufgeführt sind, daß unser Verzeichnis bis hierher reicher ist als die elohistische Darstellung. Von dem 7. Lagerort יַם־סוּף und dem 8. מִדְבַּר סִין sagt das alte Verzeichnis nichts Näheres, während der Elohist als Tag der Ankunft den 15. Tag des 2. Monats nennt Ex. 16, 1 und V. 2—36 das Murren über Mangel an Fleisch und Brot und die Abhülfe davon erzählt. Beim 11. Lagerort V. 14 רְפִידִים wird übereinstimmend mit Ex. 17, 1 der Wassermangel erwähnt, vom Elohisten aber die Hervorlockung desselben aus dem Felsen und die Besiegung der Befehdung der Amalekiter erzählt. Der 12. Lagerort Sinai V. 15 wird hier und Ex. 19, 1 gleichmäßig sogleich hinter רְפִידִים gesetzt. Wenn aber Ex. 19, 2, nachdem schon V. 1 gesagt ist בָּאוּ מִדְבַּר סִינַי, gegen die sonstige Gewohnheit V. 2a wie aus unserer Urkunde wiederholend aufgenommen wird mit dem einzigen Unterschiede, daß der Elohist יָבֹאוּ setzt, um נִסְעוּ nachfolgen zu lassen, so sieht das aus, als wollte er auf gelehrte Weise aus dem Verzeichnis der Reisezüge einen Beleg geben. Man erkennt nun daraus, daß dieses von Mose stammende Verzeichnis wenigstens zur Zeit des Elohisten, also Salomo's, nicht bloß aus nackten fortlaufenden Namen bestund, sondern mit Zeitwörtern und Bemerkungen bekleidet war.

War der bis hierher reichende erste Abschnitt des Verzeichnisses der Reisezüge klar und stets mit der ausführlichen Darstellung des Elohisten zu vergleichen bis auf 3 Lagerörter: Schilfmeer, Dophka, Alusch, welche dieser nicht nennt, weil ihm nichts Bemerkenswerthes von ihnen bekannt war; so ist dagegen der zweite und dritte, in der That wichtigste Abschnitt, der mit Kadesch und Ezjongeber abschließt, auf merkwürdige Weise verwickelt, so daß es scheint, es habe sich das Dunkel über die mittleren Jahre des Wüstenzuges vom 4.—40. Jahr auch über dieses Verzeichnis verbreitet und es sei

dasselbe durch die vielen forschenden und tappenden Hände, welche darüber kamen, ebenso aus den Fugen gerissen und verwirrt worden, wie es mit der 18. und 19. manethonischen Dynastie der Egypter der Fall ist, welche beide durch den nahen Bezug auf die israelitische Geschichte für uns am wichtigsten sind, worüber von mir im Artikel Pharao XI, 493 f. der theologischen Encyklopädie herausgegeben von Herzog, im Artikel Philister XI, 565 und im Artikel Mose X, 42 ff. geredet worden ist, und welche in der gegenwärtigen Fassung beide einer prüfenden Beleuchtung von solchen Egyptologen bedürfen, denen die sämtlichen Quellen aus den hieroglyphischen und hieratischen Denkmälern des alten Egyptens zugänglich sind.

Als im 2. Jahr nach dem Auszug aus Egypten und nach einem Aufenthalt am Sinai von 1 Jahr weniger 10 Tagen (1692 v. Chr.) im 2. Monat und dessen 20. Tage der Aufbruch angeordnet und in der Num. 10, 11—36 beschriebenen Ordnung und Weise ausgeführt wurde, hatte Moses die Absicht, die frische Begeisterung und die ganze Höhe der ersten Zeit nach der Befreiung und Gesetzgebung rasch zur Erreichung des zunächst dem Volke vorgesteckten irdischen Zieles, der Eroberung Kanaans, zu benutzen (vgl. Deut. 1, 7. 8), nachdem derselbe Plan unmittelbar nach dem Auszuge an der drohenden Haltung der kurz zuvor in Palästina von Egypten eingewanderten Philister (s. d. Art. in Herz. Encykl. XI, 551—578) und an den wohlverwahrten egyptischen Grenzen (s. Art. Mose theol. Encykl. X, 47. 48) auf unerwartete Weise vereitelt worden war (Ex. 13, 17 bis 14, 1 ff.). Der Zug, von Hobab, Reguels Sohn, dem Schwager Mose's, — nicht Jithro, welchen Ewald Gesch. Jsr. II, 192 mit demselben verwechselt, weil er nicht erkennt, daß חֹתֵן, worüber ich mich im Art. Mose S. 43 Anm. ausgesprochen habe, die Bedeutung „Schwager" hat, wie ja die Begriffe Schwäher, Schwieger und Schwager auch im Deutschen eines Stammes sind — und seinen, wie er, der Wüste kundigen Kenitern angeführt, bewegte sich ganz in der Richtung, als sollte unmittelbar in Kanaan eingedrungen werden. Anstatt aber an das Reiseverzeichnis sich näher anzuschließen, läßt der Elohist das heilige Zelt — freilich vermittelst einiger nachher

Num. 11, 34 f.; 12, 16 genannten Zwischenlager — aus der Wüste am Sinai in die Wüste Paran (פָּארָן, vom S. פָּרָאן Num. 10, 12 und sonst geschrieben) gelangen. Dieses Paran scheint ursprünglich ein besonderer Ort am östlichen Saume der großen Wüste dieser Halbinsel gewesen zu sein, wie aus Gen. 14, 6 und 1 Kön. 11, 18 zu schließen ist, aber allmählich für die ganze große Wüste den Namen hergegeben zu haben (Deut. 1, 1; 33, 2), wie die ganze große Halbinsel den Namen Sinai bekam, obgleich dies im engeren Sinne nur ein Berg im äußersten Süden derselben war. Jetzt wird dafür seit der arabischen Herrschaft der Name El Tih (mit תיה gleichen Stammes, die Oede, Wüste bezeichnend) in demselben allgemeinen Sinne, wie früher Paran, verwendet und bezeichnet ebenso die große Wüste, welche nördlich vom Dschebel Atih oder dem zum Sinai sich aufthürmenden Gebirge bis an die Grenzen von Palästina und Edom sich ausdehnt. Da diese Wüste, wie Ewald Gesch. Isr. II, 193 sagt, von einigen niedrigeren Gebirgszügen durchschnitten, sich bis zu den Südgrenzen Judäas erstreckt, so ist es ganz in der Ordnung, wenn Mose nach Num. 13 f. sofort von da aus, als rüstete er sich zum unmittelbaren Eindringen in Kanaan von Süden aus, wie ihm nach Deut. 1, 7. 8 geboten war, die 12 Kundschafter auf des Volkes Wunsch (vgl. ähnliche Fälle Num. 21, 32. Jos. 2, 1—3; 7, 2—4) aussendet, um Wege und Menschen des zu erobernden Volkes auszuforschen und so schnell das allgemein erwünschte Ziel zu erreichen.

Der Weg vom Sinai bis Kadesch Barnea wird Deut. 1, 2 zu eilf Tagereisen in gerader Richtung angeschlagen. Diese wird jedoch mit Rücksicht auf den nicht unbedeutenden Viehstand, der sorgfältig zu erhalten war (Num. 11, 22), nicht eingeschlagen, sondern zuerst ein dreitägiger Zug (Num. 10, 33) nach einem Orte unternommen, welcher Num. 11, 35; 33, 16. 17 קִבְרוֹת הַתַּאֲוָה, d. h. Lustgräber genannt wird. Daß dieser Name erst von den Israeliten wegen der dort erfahrenen Hülfe und Züchtigung Gottes geschaffen wurde, ersieht man aus Num. 11, 34. Nach V. 22 muß er in der Nähe des älanitischen Meerbusens gelegen haben. Den ursprünglichen Namen könnte man in Num. 11, 3

vermuthen, wo ein Lagerort תַּבְעֵרָה vorkommt. Dies wird von dem Verfasser des kleinen Stückes Num. 11, 1—3, das Ewald Gesch. Isr. II, 174. 176 hinter Kap. 14 gestellt wissen möchte, ohne jedoch einen stichhaltigen Grund dafür anzuführen, von dem Feuer oder Fieber abgeleitet, an welchem ein Theil der Israeliten starb. Allein es scheint, da wir die etymologischen Deutungen aus jener Zeit mit Vorsicht aufzunehmen haben, richtiger zu sein, das Wort von בְּעִיר, Vieh abzuleiten und darunter (vgl. die Ableitung תֵּבֵל von יָבַל, Ort, wo Frucht erzeugt, getragen wird) eine Viehweide zu verstehen zu sein. Dorthin mochten schon israelitische Stämme während des Aufenthalts am Sinai ihr Vieh getrieben haben. Zwar werden diese beiden Orte Deut. 9, 22 als zwei verschiedene aufgeführt, allein da Num. 33, 16 und 17 nichts davon weiß und da der Deuteronomiker מַסָּה dazwischen schiebt, welches vor die Zeit des Sinai (Ex. 17, 7) fällt, so ist in jener Anordnung der Namen nicht eine historische Reihe, sondern rednerische Freiheit zu sehen. Von diesem Orte, der durch das undankbare und lüsterne Benehmen des mitgezogenen fremden Pöbelvolkes Kap. 11, 4 ff. merkwürdig wurde, geht der Wanderzug nach חֲצֵרוֹת Num. 11, 35, wo mit Codd. 69. 196 statt וַיִּהְיוּ zu lesen ist וַיַּחֲנוּ. Dies Wort bedeutet: Höfe; der Ort scheint also aus mehreren schon früher bewohnten Ortschaften bestanden zu haben und ist Kap. 33, 17 ebenfalls als die nächste Station nach den Lustgräbern aufgeführt (vgl. Kap. 12, 16; Deut. 1, 1). Dieser Lagerplatz ist von Burckhardt in al-'Hudhera, einem Quellort nordöstlich vom Sinai, wiedergefunden worden, wodurch uns über diese Seite des Wanderzuges von Sinai aus erwünschter Aufschluß gegeben wird. Während dieser erste, nach 3 Tagen erreichte Lagerort des Viehes wegen ganz nahe am älanitischen Meerbusen etwas nordöstlich vom Sinai gewählt wurde, zog die Israeliten der von da aus nordwestlich gelegene Quellort חֲצֵרוֹת an, welcher am gefahrlosesten in die große und grausame Wüste (Deut. 1, 19 הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא) und durch sie zum Amoritergebirge führte. Denn erst von Chazeroth kamen sie nach Num. 12, 16 nach einem mehrwöchigen Aufenthalt, in welchen das Gemurre der Mirjam und ihres Bruders Aaron und die Bestrafung der ersteren als Urheberin fiel, in der Wüste Paran

an, welche Kap. 10, 12 nur vorläufig im allgemeinen genannt wurde, ohne die Zwischenstationen zu berücksichtigen. Daß Paran ein allgemeiner Ausdruck für die große Wüste und nicht ein einzelner Ort ist, zeigt sich deutlich darin, daß es im großen Lagerverzeichnis Num. 33, 18 nicht genannt ist, wo dagegen lauter einzelne Lagerplätze verzeichnet sind. Durch diese Wüste Paran oder jetzt el-Tih gieng unter der erbetenen und geschickten Leitung Hobabs, des Schwagers Mose's, der Zug in aller Eile. Denn wir finden eigentlich nur einen Lagerort, und das ist Rithma (רִתְמָה Num. 33, 18. 19). Dieser Ort, an welchem Robinson (Reise, Bd. I, 313) war, ohne an das biblische Rithma, Sept. *Ραθαμᾶ* zu denken, stimmt mit dem jetzigen Wâdi Abu-Retemât überein; er liegt südlich von el-Aug'eh oder el-Abde und hat reiche Quellen in seiner Nähe, ist also als eine Oase in dieser großen Wildnis zu betrachten. Gesenius und Fürst übersetzen das Wort durch Ginsterstrauch, was als Wüstenpflanze mit 1 Kön. 19, 4. 5; Hiob 30, 4; Ps. 120, 4 übereinstimmt, von Ewald aber Gesch. Isr. II, 196 durch Kraut übersetzt wird, weshalb er dem Lagerplatz nicht den Namen Ginster-, sondern Krautheim gibt[a]). Da nichts davon erzählt wird, sondern der Ort bei dem Elohisten übergangen ist, so ist auch dort nichts vorgefallen, vielmehr der Lagerort verlassen worden, sobald Menschen und Vieh die nöthige Ruhe genossen hatten und während der Erholung eines so großen Heeres die Lebensmittel dort erschöpft waren. Der Lagerort Rithma liegt bereits sehr weit nördlich zwischen 30° und 31° der n. Br. Daher ist es mehr als wahrscheinlich, daß zwischen ihm und dem vorigen (חֲצֵרוֹת) einige kleinere und kürzere Rastörter übergangen sind, wie bei der ersten Abtheilung V. 8 das Schilfmeer nicht als Station wie doch Ex. 14, 9 gezählt ist. Dies kann uns ebenso wenig bei diesen 42 Lagerstätten auffallen als

---

a) Nach Schwarz, Heiliges Land, S. 169 befinden sich jetzt noch beim Wady Ritimat sehr viele Ginsterstauden. Er fand die Entfernung vom Wady Ritimat bis zum Wady Gaian, wo Kadesch Barnea liegt, unbedeutend und sagt, daß R. Raschi beide Orte identificire.

bei den 42 Geschlechtern, welche von Abraham bis Christus Matth. 1, 1—17 gezählt sind, und wo wir den Ausfall mehrerer Glieder nachweisen können, obgleich es immer ausgedrückt ist, als wäre der nachfolgende Stammhalter unmittelbar auf den vorangehenden gefolgt. Unter den folgenden eilf Lagerplätzen bis חַשְׁמֹנָה V. 29 finden sich, wie schon Ewald Gesch. Isr. II, 196 erwähnt, mehrere, welche in der Bibel zu dem Süden von Juda gerechnet werden. So רִמֹּן פָּרֶץ V. 19, welches Jos. 15, 32 als judäische Stadt bezeichnet und Kap. 19, 7 dem in denselben eingeschobenen Stamm Simeon zugeschrieben wird. Hierbei führt der ohne Zweifel dem Elohisten, weil ein anderes Rimmon im Stamme Sebulon lag Jos. 19, 13; 21, 35; 1 Chr. 6, 62, angehörige Beisatz Perez auf Juda und dessen sich im Süden nachher weit ausbreitenden Sohn von der Thamar, welcher auch Matth. 1, 3 unter dem von den Siebenzig gestempelten Namen *Φαρές* als der bedeutendere erscheint. Ferner lag לִבְנָה Sept. *Λεβωνᾶ* V. 20 nach Jos. 12, 15 in der Nähe von Arad Jos. 12, 14 und zwar nördlich davon. Weiterhin ist רִסָּה V. 21 (Trümmerhaufen nach Am. 6, 2), von Josephus Arch. 14, 13, 9 *Μάρισσα* und Bell. jud. 1, 13, 8 *Θρῆσσα* genannt; als eine andere Lesart führt Ewald Gesch. Isr. II, 196, 6 *Ῥῆσσα Ἰουδαίας* an, was sehr zu beachten ist. Man hat hiernach diesen Lagerort jedenfalls in dem Süden Juda's zu suchen, wo er zur Zeit des Josephus eine mächtige Stadt (*πόλις δυνατή*) geworden war. Endlich ist חַשְׁמֹנָה V. 29 nur eine andere Form für חֶשְׁמוֹן[a]) Jos. 15, 27, eine Stadt, die man ebenfalls im Süden Juda's zu suchen hat. Hieraus ersieht man, daß die Israeliten in munterem und beherztem Anlauf damals ziemlich weit in den südlichen Gebirgen des nachherigen Juda's vorgedrungen waren. Wenn nun von dem so genauen und zuverläßigen Elohisten

---

a) Ja, man könnte vermuthen, daß ה nur irrigerweise als He locale eingedrungen sei. Allein da der Ton geändert ist, was auch auf den Vocal Einfluß hatte, so ist vielmehr anzunehmen, daß der Ort in einer männlichen und weiblichen Form im Gebrauch war, wie es bei לוּן und בַּעַל (vgl. Realencykl. XI, 308. 309 Art. Pentateuch), also bei zwei anderen Städtenamen weiter der Fall ist.

Num. 14, 45 selbst erzählt wird, Israel sei von den Amalekitern und Kanaanitern bis Horma zurückgeschlagen worden, das nordwestlich von Kadesch Barnea im Süden Juda's und Gebiet Simeons Jos. 15, 30; 19, 4; 1 Sam. 30, 30; 1 Chr. 4, 30 zu suchen ist, so ist es schwer begreiflich, daß die Kundschafter von Kadesch עֵין מִשְׁפָּט Gen. 14, 7, das hart an Edom liegt, ausgesendet wurden, da es viel zu tief hierfür im Süden liegt. Vielmehr ist man versucht, nach diesem Verzeichnis von Städten im Gebiete des später dort ansäßigen Stammes Juda und Simeon und der ganzen Sachlage sich folgende Vorstellung von dem wahren Verhalt zu bilden. Als nach einem raschen Wanderzug über die große Wüste Paran, jetzt el-Tih, das Volk muthvoll in den Süden von Palästina eingedrungen war, bemächtigte sich desselben bei den erhaltenen Nachrichten über die befestigten Städte und wohlbestellte Kriegsrüstung der Kanaaniter und bei unerwartet aufgestoßenen Hindernissen in der Besitznahme ein Geist der Bangigkeit, der sie zur äußersten Vorsicht trieb. Mose sprach dem Volke Muth und unverzagtes Gottvertrauen ein (Deut. 1, 20. 21). Aber die gesamte Kriegsmannschaft mit ihren Führern bestand darauf, von jedem Stamm erst einen Abgeordneten zu wählen und diese zwölf Männer als Kundschafter auszusenden, was als eine nicht seltene Kriegssitte Num. 21, 32; Jos. 2, 1 bis 3, 1; 7, 2—4 bei Mose keinen Anstand fand. Aber die nach der 40tägigen Erforschung bei der Rückkehr gemachte Darstellung der überwiegenden Mehrheit dieser Kundschafter, die darauf folgende feige Verzagtheit des Volkes den Feinden und die trotzige Undankbarkeit Mose gegenüber, sowie die auf unüberlegtes Vordringen erfolgte Niederlage warf Israel weit von dem Ziele zurück, dem sie so ganz nahe waren, eben als die Früchte der beschwerlichen Wanderung durch die öde Wüste hätten geerntet werden können. Dies stimmt ganz überein mit der Deut. 1, 20—39 aus gewiß guten alten Quellen geschöpften Nachricht und enthaltenen Darstellung, welche zugleich Ergänzung von Num. 13. 14 sein wird.

Hier beginnt nun die Verderbnis des Textes bei unserem Verzeichnis, und es ist ohne Zweifel von חַשְׁמֹנָה aus der Zug nach Kadesch Barnea gegangen, welches als wichtiger Lagerort, von dem

aus die Kundschafter gesendet wurden, ursprünglich in diesem großen Lagerverzeichnis nicht kann gefehlt haben. Die Verrückung von V. 29, wohin 36 b gehört, also die Verschiebung von Kadesch, geht mit Gewißheit auch daraus hervor, daß nach Deut. 1, 2 die Strecke von Sinai in nördlicher Richtung nach Kadesch Barnea nur eilf Tagemärsche betrug, hier aber 21 Rastörter dafür angesetzt sind, wobei das zwecklose Hin- und Herirren durch 10 und mehr weitere Lagerstätten, zumal unter der Leitung Hobabs nirgendwie begründet wäre. Die Nachricht des Deuteronomikers stützt sich aber wahrscheinlich mit auf das ursprüngliche Verzeichnis der mosaischen Lagerorte. Es wäre demnach zu erwarten, daß V. 30 nach חַשְׁמֹנָה stünde וַיַּחֲנוּ בְמִדְבַּר־פָּארָן הוּא קָדֵשׁ בַּרְנֵעַ, wie der Beisatz Barnea von dem Kadesch im Süden Palästina's Jos. 15, 23, von wo die Kundschafter ausgeschickt wurden und wohin sie zurückkehrten, vorkommt und zwar im Munde des Elohisten ferner Num. 32, 8; 34, 4. Jos. 10, 41; 14, 6, im Munde des Deuteronomikers Deut. 1, 2. 19; 2, 14; 9, 23. Von hier sollte, da die Lagerstätten an den beiden קָדֵשׁ als geheiligten Oertern unmittelbar aufeinanderfolgten und bei dem Brudervolk Edom jetzt Rückhalt, wo nicht Bundesverhältnis gesucht wurde, der Satz folgen: וַיִּסְעוּ מִקָּדֵשׁ בַּרְנֵעַ וַיַּחֲנוּ בְמִדְבַּר צִן הוּא קָדֵשׁ עֵין מִשְׁפָּט. Das erste lag in der durch die Mitte der Halbinsel vom Sinai an aufsteigenden und bis in den Süden Juda sich erstreckenden Wüste Paran (Num. 12, 16; 13, 26) etwa zwanzig Stunden südlich von Bersaba (Robins. 3, 812); das letzte in der bis gegen das todte Meer vom Westrand von Edom sich erstreckenden Wüste Zin (Num. 20, 1; 27, 14) ungefähr vier Stunden westlich von Petra (סֶלַע Schwarz, Heiliges Land, S. 170). Daß die Wüste Zin im Südosten von Juda aus lag, sieht man Num. 34, 4. Jos. 15, 3, womit Num. 13, 21 stimmt. Der Unterschied beider Lagerorte wird bereits zu Num. 32, 8 von R. Raschi anerkannt und Kadesch Barnea von der Wüste Zin Num. 34, 4. Jos. 15, 3 genau unterschieden. Am ersten Ort Num. 12, 16 (vgl. Gen. 16, 14; 20, 1) war kein Wassermangel, am letzten sogleich Num. 20, 1. 2. Der lange Aufenthalt am letzten geht wie aus Deut. 1, 46 ff. auch aus Richt. 11, 16. 17 deutlich hervor. Jetzt wird als V. 31 erwartet: וַיִּסְעוּ מִקָּדֵשׁ וַיַּחֲנוּ בִּבְאֵרֹת בְּנֵי יַעֲקָן

Diese Station ist hier nach Deut. 10, 6, wo höchstwahrscheinlich die richtige Lesart und Aufeinanderfolge bewahrt ist, wie aus dem Nachfolgenden mit Evidenz hervorgehen wird, einzufügen.

Jaakan war nach 1 Chr. 1, 42 und Gen. 36, 27, wo irrigerweise bloß עָקָן geschrieben wird, ein edomitisches Stammhaupt, der, wie wir aus unserer Stelle ersehen, mit seinen Nachkommen nomadisirte und dessen Horde zu Beeroth, einer Gegend, wo viele Brunnen gegraben wurden und Quellwasser vorhanden war, ihren Stammsitz hatte. Nun erwartet man weiter nach Deut. 10, 6 besser in der Einzahl בְּמֹסֵרָה als V. 32 וַיִּסְעוּ מִבְּאֵרֹת בְּנֵי יַעֲקָן וַיַּחֲנוּ בְּמֹסֵרוֹת, wie Num. 33, 30. 31 steht. Jetzt ist fortzufahren und als V. 33 nach Num. 33, 31 u. 37 einzusetzen: וַיִּסְעוּ מִמֹּסֵרָה וַיַּחֲנוּ בְּהֹר הָהָר בִּקְצֵה אֶרֶץ אֱדֹם. In Num. 33, 30. 31 steht Moserah und V. 37 Hor Hahar. Es sind also dem Verfasser beide Orte als Lagerplätze der Israeliten bekannt, während Deut. 10, 6 f. nur allein Moserah genannt wird. Da מוֹסֵרָה (aus יָסַר) nach Fürst Concordanz „Umzäunung“, Lexicon aber „Zuchtplatz“ heißt (vgl. מוּסָר) und hier nicht wie bei בְּאֵרוֹת Deut. 10, 6 eine Mehrheit derselben gemeint sein wird, so ist die deuteronomische Lesart vorzuziehen. Beide Stellen scheinen aber dadurch im Widerspruch zu sein, daß nach Num. 33, 38, übereinstimmend mit Kap. 20, 22. 27 Aaron zu הֹר, also auf dem Gebirge Hor, nach dem Deuteronomiker aber zu Moser (מֹסֵרָה) stirbt. Ewald (Gesch. Isr. II, 206) sagt, es lassen sich diese zwei abweichenden Ueberlieferungen wol am leichtesten so vereinigen, wenn beide Oerter nicht weit von einander lagen, so jedoch, daß Hor zwar eigentlich nördlicher lag, jedoch als Name eines hohen Berges leicht ein größeres Gebiet bezeichnen konnte. Umgekehrt scheint mir מוֹסֵרָה, das auch „Lehrunterweisungsort“ übersetzt werden kann, wo die Edomiter sich Weisheit holten, wie vielleicht zu Kadesch die Orakel, Gottessprüche (Ewald, Gesch. Isr. II, 197), als der Lagerplatz, welcher vor Hor genannt wird, nördlicher zu liegen, Hor aber, sei es südlich oder westlich, so in die Nähe davon gelegt werden zu müssen, daß man sich hier, wo die Gemeine, wie sich bald zeigen wird, sehr lange sich aufgehalten hat, eine Art von Doppellager denken muß. Diese Auffassung der Sachlage erhält,

wie ich schon im Art. Moses, Herzogs theol. Encyklopädie X, 46 gezeigt, eine ebenso unerwartete als willkommene Bestätigung durch eine Stelle der Reisebeschreibung, welche ein mönchischer Magister Thietmar anno 1217 bei der Wanderung durch die Sinaihalbinsel niedergeschrieben und J. C. M. Laurent, Präceptor des Johanneums in Hamburg, 1857 herausgegeben hat. Diese Schrift fiel mir im folgenden Jahr 1858 gerade während der Ausarbeitung des Artikels Moses in die Hände; und wie überrascht war ich, am 5. Juni beim Durchblättern Kap. 16 auf die Stelle S. 38 zu stoßen, wo der Verfasser Thietmar sagt: „Tandem veni ad montem Or, ubi Aaron mortuus fuit. In cujus summitate est ecclesia constructa, in qua habitant duo Graeci, monachi christiani. Qui locus dicitur Muscera!“ Daß weder Thietmar, noch Laurent hierbei die Stelle Deut. 10, 6 berücksichtigt oder nur gekannt haben, ist augenfällig. Denn letzterer erklärt mit Beziehung auf Ritters Erdkunde XIV, 993 Muscera als Masâr Szeidne Harum, d. h. oratorium domini Aaronis. Man könnte sich hier denken, daß der Platz diesen Namen erst von den Unterweisungen bekommen habe, welche Aaron, wie später dem Mose zugeschrieben wird, vor seinem Tode noch an Priester, Aelteste und Volk als Hohepriester und Prophet (Num. 12, 2) gehalten haben könnte. Und dies wäre gar nicht unwahrscheinlich. Jedenfalls ist diese Nachricht ein Beweis für die Echtheit der Stelle Deut. 10, 6 und zugleich für die lange Dauer orientalischer Namen, deren jetzt schon sehr viele in unverkennbarer Uebereinstimmung mit den biblischen Namen wieder entdeckt worden sind. So hat auch der im Reiseverzeichnis V. 7 genannte egyptische Ort הַחִירֹת Ex. 14, 2 jetzt noch an der gleichen Stelle des Schilfmeeres den Namen Agerud.

Moser und Hor sind nach Deut. 10, 6 und Num. 33, 37 außer בְּאֵרֹת בְּנֵי יַעֲקָן die nächsten Stationen nach Kadesch. Wie lange die Gemeine Israel an diesem vor Edom gelegenen zweiten Kadesch sich aufgehalten hat, darüber haben wir noch sichere Spuren. Sie kam dorthin nach Num. 20, 1 und meiner früheren Erklärung hierüber im Artikel Moses am Neujahrstag des dritten Jahres nach dem Auszug aus Egypten. Da nun der Aufbruch von der Hauptstation Sinai nach Num. 10, 11 im zweiten Jahr

am 20. Tag des zweiten Monats (זִו 1 Kön. 6, 1. 37, chald. und neujüdisch aber אִייָר) geschah, so brauchten sie demnach für die von da an durchwanderten und Num. 33, 16 ff. genannten fünfzehn Lagerörter Kadesch Barnea mit eingeschlossen bis nach Kadesch עֵין מִשְׁפָּט zehn Monate und zehn Tage, den Monat zu dreißig Tagen gerechnet. Zu תַּבְעֵרָה Num. 11, 3 oder קִבְרוֹת הַתַּאֲוָה Num. 11, 34 kann der Aufenthalt wegen der verschiedenen Vorgänge und Geschäfte daselbst nicht weniger als ein bis zwei Monate nach Num. 11, 20 gedauert haben. Bei חֲצֵרוֹת Num. 11, 35 werden sieben Tage des Einschließens genannt Num. 12, 14. 15. Der wirkliche Aufenthalt muß jedoch wenigstens auf das Doppelte, wo nicht mehr, angeschlagen werden. Für Kadesch Barnea aber sind, da dort vor der Aussendung der zwölf Häuptlinge wichtige Verhandlungen mit der Gemeine vorfielen, und da nach der Rückkehr der Kundschafter die Niederlage vor den Amalekitern und Kanaanitern Num. 14, 45, sowie die Aufstände von Dathan und Abiram einerseits, von Korah und seiner Rotte anderseits eine geraume Zeit einnahmen — wie denn nach Unglücksfällen öffentlicher Art die verborgenen Schäden am meisten sich zu offenbaren pflegen —, außer den 40 Tagen der Kundschafter noch wenigstens zwei Monate zu rechnen, so daß für die übrigen Züge und den Aufenthalt im Süden des nachherigen Juda und die wol unvermeidlichen Kämpfe mit den Einwohnern noch vier bis fünf Monate etwa übrig bleiben. Der Aufenthalt im ersten Kadesch konnte nicht länger dauern, als angegeben ist, wenn wir bedenken, daß dem göttlichen Befehle Num. 14, 25. Deut. 1, 40 von Mose sicherlich nachgekommen wurde. Wahrscheinlich aber ist derselbe noch kürzer ausgefallen, wenn man erwägt, daß außer den sechs Lagerplätzen auf diesem Zuge, von welchen wir einige Kenntnis haben, nämlich תַּבְעֵרָה gleichbedeutend mit קִבְרוֹת הַתַּאֲוָה V. 16, חֲצֵרֹת V. 17, רִתְמָה V. 18, רִמֹּן פֶּרֶץ V. 19, לִבְנָה V. 20, רִסָּה V. 21 und חַשְׁמֹנָה V. 29. 30, noch sieben Lagerplätze V. 22—28 bezogen wurden, von denen wir gar keine nähere Kunde haben, da sie von keinem Reisenden bis jetzt wieder aufgefunden wurden. Sie geben uns aber jedenfalls ein Bild von dem rührigen und vielbewegten Leben und Treiben in diesen fünf bis sechs Monaten, ehe die Gemeine nach Kadesch Barnea kam. Wahrscheinlich

hatten die Einwohner, Kanaaniter, Amoriter und Amalekiter, eine drohende Haltung angenommen, welche das Volk bedenklich machte und diejenige Stimmung vorbereitete, die nach der Rückkehr der Abgeordneten in hellen Flammen ausbrach und die Ursache wurde, daß Mose diesen Plan aufgeben und suchen mußte, anstatt von Süden nunmehr von Osten her auf einem langsameren und beschwerlichen Wege das heranwachsende Geschlecht kriegerisch auszubilden und abzuhärten und so die Eroberung Kanaans sicher vorzubereiten. Daß die Kundschafter von dem ersten Kadesch mit dem Zunamen Barnea ausgesendet wurden, geht auch aus Jos. 14, 6. 7 hervor. Dann, sehr schmählich zurückgeworfen, konnte sich Israel, wie Ewald, (Gesch. Isr. II, 197) richtig gesehen hat, jetzt erst an die nordwestliche Grenze seines Brudervolkes Edom geflüchtet[a]) haben und zwar nach Kadesch, Ort der Entscheidungs-(Orakel-)Quelle עֵין מִשְׁפָּט הִוא קָדֵשׁ, wie es in der sehr alte Kriegsbeschreibung Gen. 14, 7 heißt, dem Orte, der an Heiligkeit dem vorigen Kadesch Barnea jedenfalls gleichstund, wenn er ihn nicht übertraf, dem Orte, welcher so bedeutsam hier aus dem Dunkel jener Zeiten hervortaucht und wo wie in Kadesch Barnea (Num. 14, 44) die Bundeslade mit dem heiligen Zelt aufgestellt wurde, die Gemeine wie dort ihren Mittelsitz gehabt haben muß. Wie schon der Name Kadesch (קָדֵשׁ) aussagt und die übrigen Spuren seiner Geschichte lehren, war dieser Ort längst vor Mose schon von Abrahams Zeiten her und wol noch früher ein Heiligtum auf einer Oase in der Wüste, in dessen stiller Einsamkeit ein Orakel, daher עֵין מִשְׁפָּט Gen. 14, 7, seinen Sitz hatte[b]). Wie

a) Klar ist die Sachlage Deut. 1, 44[b] berichtet, wenn ergänzend zu lesen ist, וַיַּכְּתוּ אֶתְכֶם עַד־חָרְמָה וַתָּנֻסוּ בְּשֵׂעִיר und ihr flohet Seir zu, an demselben hin בְּשֵׂעִיר, womit das Räthsel dieser verderbten und unverstandenen Stelle glücklich gelöst ist. Vgl. zum ersten Satz Num. 14, 44, zu בְּ 1 Kön. 16, 11. Jer. 15, 7; 17, 3.

b) Im gleichen Sinne wird מִשְׁפָּט Ex. 15, 25 als Orakel, Gottesspruch gebraucht, vgl. auch Kap. 18, 16. Es ist eine prophetische Entscheidung darunter verstanden, welche in jener Zeit als Gesetz חֹק Ps. 2, 7; Ex. 15, 25 vgl. 18, 16 galt. Nach Welte „Nachmosaisches im Pentateuch" sieht de Wette zwischen Ex. 15, 25 und 19. 20 einen Widerspruch. Einen solchen könnte man nur dann zugeben, wenn in Ex. 15, 25f. eine Gesetzgebung

man nun von Egypten aus zu dem nahen und vielberühmten Orakel des Jupiter Amon in der Wüste pilgerte, so sind gewiß in uralten Zeiten von dem benachbarten Gebirge Seir, welches später die Edomiter eroberten, viele einen Gottesspruch Suchende nach Kadesch gegangen. Dieser Ort wird aber nirgends, wie noch Ewald irrig annimmt, mit dem Beinamen Barnea bezeichnet, weder Num. 20, 1. 14, noch Deut. 1, 46, noch Richt. 11, 16 f. Hier konnte Israel mit Bestimmtheit voraussetzen, daß es nicht im Rücken von Edom angegriffen werde, da die durch Abrahams großen Namen verbundenen Völker damals noch enger zu einander hielten und gegen die Ureinwohner sowie gegen die Kanaaniter gemeinschaftliche Sache gemacht haben müssen. Daher konnte in seiner jetzigen Bedrängnis Israel von Edom, seinem nächsten Verwandten, am ehesten Theilnahme und Schutz erwarten. Um Kadesch herum breiteten sich die einzelnen Stämme Israels wol weiter aus, wie und wo jeder in der Wüste Unterkommen und Nahrung fand. Dies beweist die Geschichte, welche Num. 20, 2—13 aus diesem Aufenthalt erzählt wird. Als das Volk, wegen Wassermangels verzweifelnd, trotzig sich gegen seine Führer Mose und Aaron aussprach, so hatten auch sie nicht Glauben genug an die göttliche Hülfe und mußten durch Jehova beschämt werden. Den Ort, wo dies Ereignis vorfiel und eine Quelle geöffnet ward, nannte man Wasser Meriba (Hader). Dieser Ort lag nicht ferne von Kadesch, daher er auch Num. 27, 14 und Deut. 32, 51 Meh Meribath Kadesch (vgl. Ezech. 47, 19; 48, 28[a])) genannt wird. Von hier aus wurden nach Num. 20, 14—20 Gesandte an den König der Edomiter für Gestattung des freien Durchzuges durch sein Land, um graderen Weges nach Palästina im Osten zu kommen, gesendet, die jedoch

---

zu verstehen wäre. Aber die Einzahl מִשְׁפָּט hat eine anders modificirte Bedeutung als die Mehrzahl מִשְׁפָּטִים Lev. 26, 49. Ex. 21, 1.

a) Diese beiden Stellen Ezechiels geben bei der visionären Vergrößerung Kanaans nach Süd, besonders Südost, wo die Wüste zum fruchtbaren ebenen Lande umgeschaffen wird, bei näherer Betrachtung ebenso wie Num. 34, 3. 4. Jos. 15, 3 durch die dortige Abscheidung der Wüste Zin von Kadesch Barnea mit den Beweis gegen die noch von Winer, Knobel und Ewald verteidigte Einerleiheit von Kadesch Barnea und Kadesch En Mischpat.

ihren Zweck damals nicht erreichten, vielmehr eine bedrohliche Grenzbesetzung hervorriefen, welche das Volk zum Abzuge nach dem Gebirge Hor veranlaßte.

Ueber die Zeit des Aufenthaltes Israels in diesem am nordwestlichem Rand von Edom gelegenen zweiten Kadesch gibt der Elohist keinen Aufschluß. Desto willkommener tritt uns die Nachricht des Deuteronomikers entgegen, welcher Kap. 1—3 aus guten alten Quellen erzählt, die wir auch Kap. 10, 6—9 wiederfinden; eine Nachricht, welche Kap. 1, 46 steht, aber bisher aus Unkenntnis des richtigen Textes in ihrer Bedeutung übersehen wurde. Dort lesen wir im masoretischen Texte a): וַתֵּשְׁבוּ בְקָדֵשׁ יָמִים רַבִּים כַּיָּמִים אֲשֶׁר יְשַׁבְתֶּם scil. שָׁם. Dies übersetzen die Siebenzig: *Καὶ ἐνεκάθησθε ἐν Κάδης ἡμέρας πολλάς, ὅσας ποτὲ ἡμέρας ἐνεκάθησθε*, wo also der gleiche Text gelesen und nur durch *ποτὲ* gemildert wurde. Aber in der Vulgata lesen wir: Sedistis ergo in Kadesbarne multo tempore. Hier ist erstens klar, daß der zweite Satz nicht im Texte stund, und zweitens, daß barne wie zur Verdeutlichung hinzugesetzt wurde, sei es, weil die von der Vulgata oder Hieronymus gebrauchte Ausgabe so las, oder vielmehr, daß der Uebersetzer für sich selbst, da kein Codex dafür spricht, aus V. 19 בַּרְנֵעַ hinzulesen zu müssen glaubte, weil er diesen Ort als den einzigen dieses Namens betrachtete. Luther hält sich an den Text der Vulgata und läßt den zweiten Satz in unseren masoretischen Ausgaben, welcher ganz einer zweiten Glosse ähnlich sieht, weg. Da er aber den Beinamen בַּרְנֵעַ nicht hat, so scheint es, daß er dies nicht bloß im Anschluß an die Siebenzig, sondern auch an den ihm vorliegenden hebräischen Text weggelassen hat. Die englische und französische, die dänische und die holländische Bibel liest den Text der Siebenzig; alle vier aber setzen noch שָׁם hinzu, das freilich nöthig ist, um einen Sinn zu gewinnen, aber von keiner Handschrift unterstützt wird. Dathe

a) Die alte Ausgabe der hebräischen Bibel mit dem Titel: **Biblia hebraica, Neapoli edita 1491**, wovon ein Exemplar sich auf der Stuttgarter öffentlichen Bibliothek befindet, liest mit בּ statt כּ, also בַּיָּמִים אֲשֶׁר יְשַׁבְתֶּם, was die beste, jedoch durch keine Handschrift unterstützte Lesart ist. Uebrigens läßt auch sie das geforderte שָׁם weg und hört auch mit dieser Verbesserung nicht auf, ein müßiger Zusatz zu sein.

nun gibt ein Quidproquo, indem er übersetzt: Mansistis igitur Kadesche per tempus bene longum, uti nostis. De Wette übersetzt: Und so bliebet ihr zu Kades lange Zeit, die Zeit, die ihr bliebet, wobei Jedermann der letzte Satz als Flicksatz in die Augen fallen muß. v. Meyer wiederholt den lutherischen Text. Stier aber: Also bliebet ihr in Kades eine Zeit lang, die ganze Zeit eueres Bleibens, was bei aller Freiheit der Uebersetzung die zweite Hälfte als einen durchaus müßigen Satz erscheinen läßt. Man sieht hieraus deutlich, daß der masoretische Text textwidrige Zusätze erhalten hat. Ist dies von der ganzen zweiten Satzhälfte unbedenklich zu behaupten, so kann auch in die erste Hälfte nach der gleichen späteren Anschauung רַבִּים von Kap. 2, 1. 3 aus epexegetisch eingedrungen sein. Richtig hat schon die dänische Bibel in ihrer Anmerkung יָמִים als Jahre übersetzt. Daß der Plural von יוֹם nicht immer Tage, sondern häufig ein Jahr bedeutet, ist unbestreitbar und läßt sich durch Stellen wie Gen. 4, 3. Richt. 11, 4; 14, 8; 15, 1 (1 Kön. 1, 6). 1 Kön. 17, 7. Hiob 1, 5, am bestimmtesten durch Ex. 13, 10. Richt. 17, 10. 2 Sam. 14, 26. Am. 4, 4 (vgl. Deut. 26, 12 und meinen Art. Pentateuch, theol. Encyklop. XI, 319 f.) und unwiderleglich durch Lev. 25, 29. 1 Sam. 27, 7 (vgl. Gen. 40, 4. Num. 9, 22) erhärten. Die Formel יָמִים רַבִּים bedeutet, wenn man auch überhaupt lange Zeit übersetzen kann, dennoch viele Jahre Gen. 21, 34; 37, 34. Deut. 2, 1, und an unserer Stelle hat die dänische Uebersetzung in der Anmerkung das יָמִים ebenfalls von Jahren aufgefaßt. Es ist jedoch nicht wahrscheinlich, daß der Deuteronomiker von zwei verschiedenen Plätzen unmittelbar hinter einander, nämlich Kap. 1, 46 und Kap. 2, 1, den Ausdruck יָמִים רַבִּים gebraucht habe. An einer dieser beiden Stellen müssen wir daher das רַבִּים als späteres Einschiebsel betrachten. Hierbei fällt der begründetste Verdacht auf die erste Stelle, weil später allgemein angenommen wurde aus irriger Auffassung von Num. 20, 1, daß die Israeliten von Kadesch aus im 40. Jahr Kanaan eingenommen haben. Zugleich kann auch רַבִּים dem יָמִים zugesetzt worden sein, weil ein Leser nicht wußte oder nicht daran dachte, daß das einsam stehende יָמִים die Bedeutung Jahr haben könne. Ist ja doch bis jetzt diese Erkenntnis nicht klar genug durchgedrungen.

Doch hat schon Buxtorf in seinem hebräisch-chaldäischen Lexicon Gen. 24, 55 (annum aut decem menses, denn חד״ש liest übereinstimmend mit der Verlöbniszeit der samaritanische Text) Lev. 25, 29. Am. 4, 4. Ex. 13, 10 das Wort יָמִים als Jahr zu übersetzen gelehrt.

Ferner ist nichts klarer, als daß der zweite Theil dieses Verses unechter Zusatz ist. Damit aber ist auch die Verderbnis des ersten Satzes schon wahrscheinlich gemacht. Nun kommt aber noch hinzu, daß zwei Handschriften bei Kennikot, nämlich 75 und 252, wirklich רַבִּים nicht lesen. Vielleicht stand ursprünglich wie 2 Sam. 13, 37 כָּל־יָמִים oder nach Jer. 28, 3. 11 שְׁנָה יָמִים, was beides ein volles Jahr bedeutet, und ist später umgestellt und mit der leichteren Formel רַבִּים nach Kap. 2, 1 vertauscht worden. Die Angabe, daß Israel im zweiten Kadesch sich ein Jahr, längstens ein volles Jahr aufgehalten habe, findet ihre geschichtliche Bestätigung Num. 20, 14—22, wo es ganz klar ist, daß, abgesehen von dem durch die Unzufriedenheit der Gemeine erregten Aufenthalt und der dadurch erzeugten Verstimmung, die Unterhandlungen mit Edom eine geraume Zeit eingenommen haben, bis nach deren schließlichem Abbruch Kades verlassen und nach Hor am Gebirge, wie Luther übersetzt, aufgebrochen wurde. Dies alles kann nicht weniger als ein Jahr Zeit gekostet haben; es ist aber auch kein Grund vorhanden, dafür mehr als ein volles Jahr zu fordern. An dem Lagerorte Hor, der mit Mosera (Deut. 10, 6) gewissermaßen, wie schon gezeigt, zu verbinden ist, stirbt Aaron. Das kann nicht lange nach dieser Zeit geschehen sein, wie die unmittelbare Aufeinanderfolge Num. 20, 22—29 zeigt. Wir müßten schließen, daß dieser Tod in das vierte Jahr des Wüstenzuges falle, wenn wir nicht durch die hergebrachte Voraussetzung gebunden wären, welche halb noch den scharfsinnigen Ewald gefangen hält (Gesch. Isr. II, 190), daß Num. 20, 1 zu ergänzen sei 40 Jahr und daß die Lesart Num. 33, 38 f. richtig sei, wobei man nicht darauf kam, daß die grammatische Form für vierzigstes Jahr incorrect und eine im masoretischen Text unerhörte Ausdrucksweise ist. Nachdem aber beides im Obigen in's hellste Licht der Wahrheit und Geschichte gestellt worden ist, und nachdem V. 40 so klar als die Sonne sich als ungehöriges, an Num. 21, 1 anlehnendes Einschiebsel zu er-

kennen gegeben hat; so kann es auch nicht das geringste Bedenken erwecken, Num. 33, 39 ebenfalls als späteren Zusatz zu betrachten, nachdem in dem wahrscheinlich vom Elohisten selbst (vgl. V. 8. 9. 14) stammenden V. 38 die Verfälschung der Jahreszahl vorgenommen und bis auf den verrätherischen Artikel vor der Zahl durchgedrungen war.

Will man nun eine lebendige und geschichtlich faßbare Ansicht von dem Thun und Treiben der Israeliten während der 34—35 Jahre gewinnen, so muß man der Stelle Deut. 2, 1 (vgl. Richt. 11, 16—18), die man im masoretischen Texte als unverdorben auf uns gekommen zu betrachten hat, die größte Aufmerksamkeit schenken. Dort heißt es: „wir umzogen das Gebirge Seir viele Jahre lang“. Diese Ausdrucksweise bezeichnet Gen. 21, 34 jedenfalls mehr als 10 Jahre a). Denn bei der Geburt Isaaks scheint Abraham schon zu Bersaba gewohnt zu haben, jedenfalls war es bei der Vertreibung Ismaels Gen. 21, 14 und bei der Opferung Isaaks Kap. 22, 19 der Fall. Dabei kommen 10—20 Jahre heraus. In der Stelle Gen. 37, 34 scheint zu liegen, daß die Trauer Jakobs um Joseph bis zur Sendung seiner Söhne nach Egypten dauerte. Da Joseph mit 17 Jahren dorthin kam, 30 Jahre alt war, als er vor Pharao stand, und 39, als seine Brüder ankamen, so kommen für die vielen Jahre nicht weniger als 22 Jahre heraus. Wir werden berechtigt sein, auf gleiche Weise die Jahre des Aufenthaltes um das Gebirge Seir her, wobei der Vereinigungspunkt zu Mosera und auf dem Gebirge Hor als dem Mittelsitz der Gemeine mit Stiftszelt und Bundeslade vorausgesetzt werden muß, von dem aus die Unternehmungen geleitet wurden, anzuschauen und eine gleich lange Anzahl von Jahren dafür auszusetzen. Die genau bestimmte Zahl finden wir Deut. 2, 14.

Man hat bisher die Stelle Deut. 2, 29 für eine Unwahrheit gehalten (vgl. Ew. Gesch. Isr. II, 203), mit welcher Mose den König Sihon habe geneigt machen wollen, den Israeliten freien

a) Und wie viele Num. 20, 15! Jedenfalls steht diese unbestimmte Zahl der Jahre in dieser Stelle für die bestimmte Gen. 15, 13 und die genaueste Ex. 12, 40 vgl. Gal. 3, 17.

Durchzug durch sein Land zu gestatten. Eine solche Lüge aber wäre verderblich auf den Urheber zurückgefallen, da der Amoriterkönig sicher von dem wahren Sachverhalt genau unterrichtet war. Man kann sich dagegen recht wohl denken, daß das zuerst gespannte Verhältnis Edoms zu Israel, wie es uns Num. 20, 14—22 entgegentritt, mit der Zeit in ein freundliches sich verwandelt hat, weil sonst Israel nicht so viele Jahre sein Gebiet hätte umziehen können. Dies wird aber ausdrücklich berichtet Deut. 2, 4—7, vgl. Richt. 11, 18; und so ist gar kein Grund vorhanden, an der Wahrheit der Deut. 2, 29 vorkommenden Angabe zu zweifeln. Denn wenn auch nicht das ganze Heer zumal, so wurden doch sicher Abtheilungen desselben später durchgelassen. Ist das Gebirge Seir viele Jahre umzogen worden, so ist vorauszusetzen, daß ein Ort als fester Sitz mit der Bundeslade gewählt wurde, und als solchen haben wir gewiß Hor mit Mosera zu betrachten, das durch seine geschützte Lage auch mit einer kleinen Auswahl erprobter Kriegsleute zu vertheidigen war. Von hier aus verbreiteten sich die Stämme, wie Deut. 2, 1—3 und besonders der Ausdruck נִסֹּב V. 1 zeigt uns zur Genüge zu erkennen gibt, nach dem Süden und Osten zu, und kämpften mit den überall umherstreifenden Amalekitern und seßhaften Amoritern und Kanaanitern, an denen sie für die Niederlagen Num. 14, 45 und Kap. 21, 1—3 sich zu rächen suchten. Wie sehr Israel daran lag, diese Scharte auszuwetzen und mit den Amoritern und Amalekitern auch über einen Theil der Kanaaniter Meister zu werden, geht aus dem Gelübde Num. 21, 2 deutlich hervor.

Wenn wir uns erinnern, wie weit einzelne Stämme Israels schon von ihrem Standort Gosen in Egypten aus ihre Heerden weideten und Kämpfe unternahmen, selbst Heldenthaten[a]) ver-

a) Nach 1 Chron. 4, 22 wurden während der egyptischen Zeit Leute aus dem Stamm Juda Herrscher in Moab oder Statthalter des Königs für einige Zeit. Das setzt einen längeren Verkehr der Israeliten in jenen Gegenden auf der Ostseite des Jordans voraus. Die Simeoniten haben nach V. 28—30 schon in der egyptischen Zeit 13 Städte im Süden Juda's inne gehabt, welche sie bei der Eroberung wiederbekamen, Jos.

richteten, worüber uns 1 Chron. 2—8 zerstreute Nachrichten mitgetheilt werden: so können wir uns um so weniger wundern, ein Gleiches und noch Bedeutenderes während der langen Umzüge um Edom vorausgesetzt zu sehen: so müssen wir annehmen, daß diese 36 Jahre nicht Jahre des Stillsitzens, sondern der vielfachsten Bewegung und buntesten Abwechselung von Siegen und Niederlagen waren, unter welchen das alte Geschlecht theils durch Krankheiten Deut. 2, 15, theils durch Kriege V. 16 umkam und das neue in Kriegen heranwuchs und in Strapazen sich stählte und abhärtete. Hierüber ist von mir das **Richtige** im Art. Moses Encyklop. X, 45—53 ausgesprochen worden, das nur hier näher ausgeführt und **berichtigt** ist. Dort ist aber noch besonders hervorgehoben und ausführlich belegt worden, welch' eine Reihe von nicht bloß Unwahrscheinlichkeiten, sondern geradezu Undenkbarkeiten sich auftürmt, wenn man die hergebrachte Ueberlieferung genau vor's Licht der Geschichte hält, und wie bei solcher Voraussetzung die heilige Geschichte ohne Noth dem Spotte der Bibelverächter ausgesetzt wird. An und für sich würde es nichts verschlagen, den 36jährigen Aufenthalt zwischen Kades und Hor nach Deut. 1, 46 und Kap. 2, 1 zu theilen, wenn wir nicht Num. 33, 38 an die Jahrzahl 4, wo Aaron zu Hor starb, gebunden wären. Doch wir haben nun noch den dritten Theil dieses Verzeichnisses von Hor im Gebirge aus zu betrachten und mit den geschichtlichen Quellen des 4. und 5. Buches Mosis zu vergleichen.

Von Hor aus, welches, obgleich ein Lagerort nach Num. 33, 37, als Gebirge auch die nahe Station Mosera umfaßt, weswegen die

---

19, 2—8, worin zugleich der Grund liegt, warum der Stamm Juda dieselben ihnen in seinem Stammgebiet einräumte. Wir sehen hieraus, wie mächtig der **Zug** und die **Sehnsucht** nach Paläs̈tina durch die **ganze** egyptische Zeit wirkte. Wenn wir Jos. 19, 34 am Jordan im Stamme Naphthali eine Stadt יְהוּדָה und V. 45 יְהוּד finden, weist das nicht darauf hin, daß der Stamm Juda schon vor der Einwanderung dort Besitzungen gehabt hatte, wie der Stamm Ruben um Jerusalem Jos. 15, 6; 18, 7; und wenn wir Jos. 11, 21 ein Gebirge **Israel** (יִשְׂרָאֵל) im Gebiete Juda's treffen, deutet es nicht darauf hin, daß Israeliten früher da gewohnt und geherrscht haben und daß israelitische Helden früher Eigentümer gewesen waren? So können wir auch begreifen, wie das Volk gerüstet, kriegerisch Ex. 13, 18 aus Egypten zog.

eine Quelle Deut. 10, 6 sagen konnte, Aaron sei in Mosera, die andere Num. 33, 38, er sei auf dem Gebirge Hor gestorben, wendete sich der Reisezug mit der Bundeslade nach גֻּדְגֹּד־ (Kluftenheim)a). Dies muß derselbe Ort sein, welcher Num. 33, 32 den Namen חֹר־ הַגִּדְגָּד führt, d. h. Einschnitt, Durchbruch von Kluftenheim. Er steht auch nach Mosera oder nach der Lesart Num. 33, 30. 31 Moseroth, aber auch nach בְּאֵרֹת בְּנֵי יַעֲקָן V. 32, jedoch nicht in der Ordnung, welche, da dieses große Verzeichnis jedenfalls Umstellungen erfahren hat, wofür die falsche Stellung von Ezjongeber und Kadesch unumstößlichen Beweis liefert, wir in Deut. 10, 7 als die richtige anerkennen müssen. Der nächste Lagerort von Gudgod war nach Deut. 10, 7 יָטְבָתָה oder vielmehr יָטְבָת, da das ה locale angehängt ist, was de Wette Num. 33, 33 u. 34 nicht beachtet hat, und welches ה auch im hebräischen Texte Num. 33, 34 aus Irrtum in den Text geflossen ist. Der Ort hat den Namen von seinem Wasserreichtum und kann durch Flußhausen wiedergegeben werden. Fürst übersetzt ihn Gutstadt. Er wird im Hebräischen ohne Dagesch lene geschrieben wegen des harten Lautes ט, eine Bemerkung, wodurch Ewald, Ausführliches Lehrbuch § 93, 1, γ zu ergänzen ist. Im Deuteronomium wird noch ausdrücklich hinzugesetzt אֶרֶץ נַחֲלֵי מָיִם, womit bezeichnet ist, daß der ganze Landstrich mit Wasserthälern gesegnet war. Selbstverständlich hat an diesem günstig gelegenen Lagerplatz die Gemeine längere Zeit gerastet. Von Flußhausen ziehen die Israeliten nach עַבְרֹנָה d. h. Furthheim. Dieser Ort muß nach seinem Namen

---

a) Auf diesem Lagerplatze mögen die Israeliten von den Schlangen (Num. 21, 6) heimgesucht worden sein, die sich gerade in Klüften am gernsten verstecken. Hier ist es auch ganz wahrscheinlich, daß Wasser- und Brotmangel zugleich eingetreten war und das Manna sich nur spärlich fand. — Unter יַם־סוּף Num. 21, 4 ist wie Kap. 14, 25. Deut. 1, 40. 1 Kön. 9, 26 nicht der Meerbusen von Suez, sondern der ebenfalls mit Schilf oder Binsen bewachsene von Ailath zu verstehen, was keiner der Lexikographen bis jetzt angemerkt hat. Daß auch der Nil solches Schilf hatte, ersieht man aus Ex. 2, 3. Jos. 19, 6. Es scheint selbst an den Küsten des Mittelmeeres sich gefunden zu haben, Jon. 2, 6.

schon ganz in der Nähe von Ailath und Ezjongeber gelegen haben und nicht höher, wie die Landkartenzeichner ihn irrig zu setzen pflegen. Von hier brach der Zug mit der Lade nach Ezjongeber auf (עֶצְיוֹן גֶּבֶר bedeutet Rückgrat des Recken, worunter man einen Bergrücken zu verstehen hat. Es scheint nur mundartig von عَقَبَة Akaba verschieden zu sein). Auch hier müssen wir einen längeren Aufenthalt voraussetzen, da ein so günstiger Lagerort eine wahre Erquickung für das Volk war. Auch hat man nicht zu vergessen, daß Israel auf alle diese Plätze nicht unvorbereitet kam, sondern sie längst vorher durch einen und den anderen Stamm oder Stammtheil als Vortrab benutzt und die Einwohnerschaft günstig gestimmt hatte. Genauer läßt Deut. 2, 8 die Israeliten gegenüber, מִן = מִמּוּל von Ailath und Ezjongeber, ziehen und lagern, da diese Städte nicht zum Lager für Nomaden paßten. Wenn nun Num. 33, 36 die Söhne Israels von Ezjongeber nach Kadesch, wo sie nach diesem Verzeichnis noch nicht gewesen waren, und von da wieder zurück nach הֹר הָהָר kommen läßt, wo sie gleichfalls früher noch nicht waren; so gehört dies zu den geschichtlichen Undenkbarkeiten, die nur ein Stubengelehrter wie Hengstenberg sich vorstellig machen kann, über die sich Goethe nicht mit Unrecht lustig gemacht hat, es jedoch unterlassen haben würde, wäre ihm durch die Theologen bereits der rechte Weg gezeigt worden. Die unrichtige und nicht ohne übermüthige Verachtung anderer Erklärer vorgetragene Ansicht Hengstenbergs (Authentie des Pentateuchs, Bd. II, 427—435) ist bereits im Art. Moses, Encyklopädie X, 52 f. gewürdigt und die Unmöglichkeit dieser am mißverstandenen Buchstaben hängenden Auffassung in ihrer widerspruchsvollen Undenkbarkeit dargestellt worden.

Wenn nicht nur eingeschobene, sondern auch versetzte Verse und Redestücke unleugbar anderwärts in dem Pentateuch sich finden, warum sollte man diese Thatsache gerade hier leugnen wollen, wo alles zu ihrer Anerkennung hintreibt? Ist es z. B. nicht klar, daß Gen. 37, 2 nach dem Vorgange der übrigen neun תּוֹלְדוֹת auch hier nach diesem Worte die Nachkommenschaft Jakobs einzufügen ist, welche Gen. 35, 23—26 zu früh steht, also eine Versetzung anzunehmen? Ist es nicht einleuchtend, daß Ex. 24, 1. 2 erst vor V. 9 gestanden, folglich diese Verse ihre ursprüngliche Stellung in früher

Zeit schon vor der Uebersetzung der Siebenzig verloren haben? Weiteres hierüber ist nachzusehen in meinem Art. Pentateuch, theol. Encyklopädie XI, 297 ff. Eine etwas genauere Nachricht über den Lagerort Ezjongeber liefert uns die gute Quelle Deut. 2, 8. Hier heißt es: ונעבר מאת אחינו בני־עשו היושבים בשעיר מדרך הערבה מאילת ומעציון גבר. Obgleich durch keine Handschriften unterstützt, obgleich wir wissen, daß schon Siebenzig und Vulgata diesen Text vorgefunden haben, muß ich doch behaupten, daß vor דרך auf unrichtige Weise מן eingedrungen ist, was man aus Num. 14, 25; 21, 4. Deut. 1, 40 deutlich ersieht. Dagegen muß das gleiche Verhältnißwort vor אילת und עציון גבר stehen für מבין oder besser für מול beim ersten Wort und ist zu übersetzen entweder zwischen oder gegenüber von Ailath und Ezjongeber. Daß Präpositionen nach einer schon dastehenden ausgelassen oder vereinfacht werden, ersieht man aus Gesenius, Lehrgeb. § 227, 2 und weniger deutlich aus Ewald, Ausführliches Lehrb. § 221. Wie dort nach כ, wofür ich mir außer den daselbst angeführten noch eilf andere Stellen angemerkt habe, כ oder ein anderes Verhältnißwort ausgelassen ist, so hat es gar keinen Anstand, daß nach מן eine der obigen Präpositionen ausgefallen ist. Sodann ist es an sich ganz und gar nicht anzunehmen, daß die Israeliten an beiden kaum zwei Stunden Weges voneinander liegenden Städten Halt gemacht und Lager geschlagen hätten. Und da diese beiden Hafenstädte ohne Zweifel schon damals stark bewohnt waren, so ist es durchaus unwahrscheinlich, daß in einer dieser Städte das Lager geschlagen worden wäre; aber es hat alles für sich, daß das Nomadenlager der wandernden Israeliten zwischen denselben oder ihnen gegenüber stand. Und das ist es, was wir aus der richtig verstandenen Stelle Deut. 2, 8 aus sicherer Ueberlieferung eines zweiten Reiselagers erfahren.

Von da aus haben wir als die nächste Station auf der Ostseite des edomitischen Gebietes, auf welche man jetzt kam, nicht אבות anzunehmen, wie Num. 21, 10 abkürzend berichtet wird, wo Jothbath, Abrona und Ezjongeber ausgelassen werden, sondern nach Num. 33, 41, wo freilich irrig die Station als unmittelbar nach הר ההר kommend durch alte Textverderbnis steht, den Ort צלמנה, welches entweder durch Schattenstätte mit Gesenius und Fürst oder

besser nach Richt. 9, 28 durch Terrassenland, Stiegenheim, Aufstieg zu übertragen ist. Der nächste Lagerort auf der Ostseite von Edom ist die Stadt פּוּנֹן (Erzbruch) zwischen סֶלַע, dem nachmaligen Petra, und צֹעַר, dem vormaligen בֶּלַע Gen. 14, 8, etwa in der Mitte. Der Codex Samaritanus, Siebenzig und Peschito lesen פִּינֹן, welchen Namen Num. 36, 41 ein edomitischer Stammfürst trägt. Der Ort ist durch seine Bergwerke bekannt (Reland, Palaest., p. 952), und muß nach dem Onomastikon der Kirchenväter nordöstlich von Petra gesucht werden. Die Kirchenväter, welche die Stadt *Φινῶν* und *Φαινῶν* nennen, kannten sie ebenfalls als Bergwerksort Hieron. de locis; Epiph. adv. haeres. II, 719; Athan. epist. ad Solit.; und von einem Ruinenort Phanon in Edom weiß noch die neuere Zeit (Zach, Monatl. Correspondenz 1808, S. 137). Von Punon aus wurde in אֹבֹת (Hohlgängestadt) das Lager geschlagen, wie mit Uebergehung von sechs Lagerorten auch Num. 21, 10 berichtet. Diese Stadt lag im Wady el-Ahsa an dem sogenannten Weidenbach, der sich an der äußersten Südspitze in's Salzmeer ergießt und Jes. 15, 7 den Namen נַחַל הָעֲרָבִים trägt. Da aber unter dem Weidenbach nur der Sered an der Südgrenze Moabs verstanden sein kann, wie wir aus Deut. 2, 14 vgl. 17 ersehen, so ist der Wady el-Ahsa nicht mit den früheren Chartographen damit zu verwechseln, sondern als südlicher liegend zu verzeichnen.

Man hat übrigens den Ort selbst bis jetzt noch nicht wieder gefunden, desto sicherer aber den nächsten Lagerort עִיֵּי הָעֲבָרִים Num. 21, 11 und Kap. 33, 44. 45 (Uebergangsgerölle). Dieser Ort, weniger, wie es scheint, ein beengter einzelner Platz als ein ganzer Kreis oder Bezirk, lag nach Num. 21, 11 an der Wüste vor Moab ostwärts vom Gebirge Seir und von Kanaan, und nach Num. 33, 44 an der Grenze Moabs. Dies ist die südliche Grenze dieses kleinen Bruderstaates von Israel, die nördliche Grenze bildete der Fluß Arnon Richt. 11, 18. Num. 21, 13. Der nächste Lagerplatz von da ist nach Num. 21, 11. 12, womit Deut. 2, 13. 14 übereinstimmt, נַחַל זֶרֶד (Weidengestrüpps- oder bloß Weidenbach). Es ist dies wol dasselbe Flußthal, welches Jes. 15, 7 נַחַל עֲרָבִים und Am. 6, 14 נַחַל עֲרָבָה Steppenbach genannt wird.

Da dieser Lagerort deutlich von dem vorigen unterschieden wird, so ist mit Grund anzunehmen, daß diese für den Deuteronomiker Epoche machende Station in dem großen Verzeichnis Num. 33, 45 ausgefallen ist; oder es ist, da dieses Verzeichnis auch den Fluß Arnon ausläßt, dafür eine der dort genannten Städte, vielleicht Dibon Gad, also ein wirklicher Ort gesetzt. So hat der Elohist auch mehrmals den allgemeinen Namen פארן Num. 10, 12; 13, 3. 26, wofür das Verzeichnis Num. 33 bestimmte Lagerörter setzt. Es ist jedoch, da diese Gegend noch nicht wieder genau untersucht ist, wahrscheinlicher, daß nicht der Wady el-Ahsa, sondern der Sered Num. 21, 12. Deut. 2, 13. 14, jetzt Wady Suffaf, mit dem Weidenbach Jes. 15, 7 vgl. Amos 6, 14 zu identificiren ist, was Fürst und auch Schwarz (Das heilige Land, S. 31) annehmen. Von der Ankunft zu Kadesch Barnea noch im zweiten Jahr — welches auch Schwarz, der alle Ortschaften in vielfachen Reisen untersucht hat, bestimmt von Kadesch en Mischpat (Heil. Land, S. 170 f.) unterscheidet — bis zur Ankunft mit der ganzen Gemeine und der Bundeslade am Bach Sered Num. 21, 12 rechnet der Deuteronomiker 38 Jahre. Dies schließt aber nicht aus, daß die Kriegsmänner und einzelne Stämme oder Heergeleite, wie oben aus Deut. 2, 29 geschlossen worden ist, längst vorher den Weg durch Eroberungen gebahnt hatten, da ihnen der Durchzug durch Edom in kleineren Schaaren gestattet worden war. Daß die Israeliten, namentlich vermittelst ihrer Heergeleite, schon vom 4. Jahre an auf Mittel und Wege dachten, durch Schwächung oder Vernichtung der Amoriter sich von Osten her den Eingang in das gelobte Land zu ermöglichen und zu erleichtern, versteht sich von selbst. Denn wenn, wie wir oben nachgewiesen haben, schon während der egyptischen Zeit der Wandertrieb nach Palästina sie erfaßte, wenn sie dort damals schon Eroberungen machten, wie sollten sie jetzt, während die Hauptmasse in der Wüste zurückgehalten wurde, nicht alle Mittel ergriffen, alle Wege aufgesucht haben, um den Zweck, weswegen sie aus Egypten gezogen waren, zu erreichen, auf dessen Verwirklichung all ihr Denken und Sinnen gerichtet war? Anzunehmen ist also, daß Ruben, Gad und Manasse sich von den Amoritern nicht nur Weideplätze vor dem 40. Jahre angeeignet hatten,

sondern auch daß das, was im 40. Jahr geschah, nur die Vollendung der Eroberung betraf. Nur unter dieser Annahme läßt sich die Darstellung in Numeri und im Deuteronomium geschichtlich begreifen und vereinigen. Bei der bloß buchstäblichen, ja sclavischen Auffassung, gegen welche Ewald Gesch. Isr. 1. Ausg. II, 207 f. mit Recht sich ausspricht, kann man sich der Unbegreiflichkeiten und Unmöglichkeiten nicht erwehren, welche gegen diese falsche Auffassung in Herzogs theol. Encykl. XI, 47—54 von mir schon früher vorgetragen und hervorgehoben worden sind.

Die richtige Anschauung des wahren Sachverhalts blickt noch aus Deut. 1, 14—16 hervor, wo von der allmählichen Aufreibung der Kriegsleute, sicher unter schweren Kämpfen mit den Amoritern u. s. w., die Rede ist, und aus Deut. 4, 44—49, wo das Schlagen der Amoriter in die ganze Wüstenzeit gelegt zu werden scheint und wo sie am Ende des langen Zuges schon im Lande Sihons und Ogs wohnen. Daß letztere Stelle aus einer früheren Quelle stammt, welche noch eine genauere Erinnerung hatte, zeigt die Vergleichung mit Deut. 4, 41—43, und daß diese Stelle ursprünglich nach Num. 32, 42 gestanden hatte, lehrt der Augenschein, die Ungehörigkeit hier und das Passende dort (vgl. hierüber auch Herzog, theol. Encykl., Art. Pentat., S. 362).

Hier vom Bache Sered an, wo man mit Recht nach den Quellen des Deuteronomiums, welche von der freien Rede wohl zu unterscheiden sind, mit Deut. 2, 14. 24 das Ende langer Trübsal und den Anfang einer neuen siegreichen Zeit ansetzt, laufen die Quellen der Wanderzüge in zwei Bäche auseinander, deren einer aus dem Vorelohisten Num. 21, 13—20, der andere aus dem uralten Verzeichnis der Wanderzüge Num. 33, 46—49 fließt, während der Deuteronomiker nur die zwei Flußthäler Sered und Arnon als südliche und nördliche Grenzmarke von Moab nennt. Da sich diese beiden Reihen nicht so vereinigen lassen, daß etwa diese Lagerplätze verschiedene Namen gehabt haben, und da der Vorelohist 6, das mosaische Verzeichnis aber bloß 4 Rastplätze mit Dibon Gad aufführt, so wird, da beide Urkunden hohes Alter und sichere Ueberlieferung an der Stirne tragen, die beim Vorelohisten noch durch die eingeschobenen alten Kriegs- und Wander-

lieder (Num. 21, 14—18. 27—30) erhöht ist, die sicherste und richtigste Annahme die sein, daß sich um und in Moab, das jetzt nicht nur Durchzug, sondern auch vorübergehendes Wohnen bei sich gestattete (Deut. 2, 29), während es früher mit und nach Edom, wie wir aus Richt. 11, 17 erfahren, den Durchzug sogar verweigert hatte, die Gemeine Israels in zwei Heerlager theilte, um dem schwachen Moab nicht gar zu drückend zu werden.

Wenn die frühere Verweigerung im dritten und vierten Jahr von den beiden stammverwandten Staaten nur deswegen abgeschlagen worden sein dürfte, weil Israel von den Kanaanitern und Amalekitern schmählich zurückgeworfen war und schwere Verluste erlitten hatte, so gieng die nachmalige Gewährung viel mehr aus politischen Gründen als aus volksverwandtschaftlichen Rücksichten hervor. Israel hatte unter den manigfachen Kämpfen, Niederlagen und Siegen allmählich ein streitbares und schlagfertiges Heer herangezogen, welches zu reizen und zum Feinde zu haben für Edom und Moab nachgerade gefährlich wurde. Daher hielten diese beiden Völkerschaften es für gerathen, in freundschaftliche Beziehungen mit Israel zu treten und so Nutzen anstatt des gedrohten Schadens von diesem Brudervolk zu ziehen. In Num. 21, 13—20 sowie V. 22—25 sind auch die deutlichen Spuren enthalten, daß Israel im Lande Moab lange und gern verweilte, sich enger mit dem Volke verband und noch später in Kanaan mit höherem Bewußtsein auf die dort verlebte Zeit zurückblickte, wie denn in bedrängten Lagen nicht selten Israeliten sich von Palästina aus nach Moab wandten Ruth 1, 1 ff. 1 Sam. 22, 3. 4. Wie kräftig das Andenken an diesen Tummelplatz seiner damaligen Kraftäußerungen und ruhmreichen Siege in Israel fortlebte, dafür zeugen schon genug die Num. 21, 17—30 erhaltenen uralten Volkslieder, welche ganz auf jenen Boden und diese letzte Zeit der Führung Mose's hinweisen, und die Bruchstücke ebenso alter dichterischer Erzählungen von den dortigen Thaten des aufstrebenden Volkes Num. 21, 14 ff. Bei dieser klaren Auffassung, welche sich an Ewald, Gesch. Isr. II, 208 f. anlehnt, ist es nicht folgerichtig, wenn derselbe Bd. II, 190 sagt, daß der Tod Aarons unzweifelhaft in das 40. Jahr der Wanderung falle. Es ist ihm also trotz seiner grammatischen Spürkraft

und seines Scharfsinnes entgangen, daß, wenn auch Num. 33, 38 im ganzen ursprünglich ist, doch die grammatische Unform auf eine Verderbnis des Textes hinweist, dessen Störung durch die Versetzung nicht nur von V. 36—38 (s. Gesch. Isr. II, 207), sondern auch durch die aus Kap. 21, 1 heraufgenommene ungehörige und abgerissene Bemerkung hinreichend V. 40 angezeigt ist.

Die letzten Lagerplätze lassen wir nun zuerst aus dem mosaischen Verzeichnis folgen. Nach ihm ist Israel hinter עִיֵּי עֲבָרִים, welches auch der Vorelohist Num. 21, 11 als Lagerort gemeinsam nennt, auf דִּיבֹן גָּד (Flußort) gekommen, welches der Stamm Gad von neuem erbaute Num. 32, 34, bei der Vertheilung aber an Ruben kam Jos. 13, 9. 17, jedoch später von Moab zurückgenommen wurde Jes. 15, 2. Jer. 48, 18. 22. Von dort aufgebrochen lagerten die Israeliten in עַלְמֹן דִּבְלָתַיִם (Versteck des Doppelkreises), einem Orte, welcher nach Jer. 48, 22 in der Ebene Moabs lag. Von da aus war der nächste Lagerort הָרֵי הָעֲבָרִים (Kantengebirge, die noch nicht wie die עִיֵּי הָעֲבָרִים Num. 33, 44; 21, 11 verwittert waren). Einer von diesen zackigen Bergen war nach Num. 27, 12; 32, 49 der Nebo, auf welchem nachher Mose starb und begraben wurde. Der nächste und letzte Lagerplatz waren die עַרְבֹת מוֹאָב (Moabsauen), welche als reich bewässerte Gegend am Jordan Jericho zu sich ausbreiteten und Jos. 4, 13; 12, 3; 18, 18. 2 Sam. 2, 29; 4, 7; 15, 28; 17, 16. 2 Kön. 25, 5. Zach. 14, 10. Jer. 39, 5 weiter genannt werden. Früher hieß es כִּכַּר הַיַּרְדֵּן (Jordanskreis), der als כֻּלָּהּ מַשְׁקֶה beschrieben wird Gen. 13, 11. Nach dem zweiten Verzeichnis, aus welchem der Vorelohist anführt und der Elohist aufnimmt, kommt das Volk, als es עִיֵּי עֲבָרִים verlassen hatte, Num. 21, 11. 12 an den Bach זֶרֶד, welcher nach Deut. 2, 18 die südliche Grenze Moabs bildet. Von hier lagert Israel am נַחַל אַרְנוֹן (Rauschefluß) Num. 21, 13. 23, der Nordostgrenze von Moab, an welche nördlich die Amoriter in ihrem zwischen Ammon und Moab liegenden und vom letzteren eroberten Gebiete stießen. Von diesseits (מֵעֵבֶר) des Arnon kommen die Israeliten nach בְּאֵר (Brunnen), wo die Labung durch gutes Wasser in dem uns aufbewahrten Brunnenliedchen beurkundet wird. Hinter Brunnen (בְּאֵר, denn so

ist V. 18 mit Siebenzig nothwendig zu lesen statt מִדְבָּר) gelangt das Heer nach מַתָּנָה (Schenkenheim), von da nach נַחֲלִיאֵל (Gotteserbe oder Gottesthal), von da nach בָּמוֹת (Höhe, eigentlich nach Kap. 22, 41 und Jos. 13, 17 בָּמוֹת בַּעַל, Baalshöhen), was nach den angeführten Stellen eine Stadt oder Ortschaft gewesen sein muß. Von da aus breitete sich das Heer im Thal (הַגַּיְא), im Gefilde oder der Ebene Moabs, also im Herzen des Landes aus und lagerte sich mit dem Vordertheil, der Fronte des Heeres (so רֹאשׁ zu übersetzen wie Deut. 20, 9. Mich. 2, 13. Jer. 31, 7) am Pisga, welcher emporragt über die Fläche der Wüste. Damit ist zugleich ein Licht geworfen auf die Stelle Num. 24, 2. Von der Spitze des Peor, der identisch mit מַתָּנָה ist, so daß dieser der gewöhnliche, jener der heilige Name ist, weil dem Baal Peor heilig, sah man gerade wie vom Pisga auf das Lager Israel, wie es sich vom Fuße des Berges an nach seinen Stämmen gelagert ausbreitete. In Kap. 21, 20 ist gewiß mit Kap. 23, 28 statt וְ vor נִשְׁקָפָה zu lesen der Artikel הַ, wie der Samaritaner und 196 K. liest; wenn aber רֹאשׁ Kap. 23, 28 unstreitig Spitze bedeutet, so erweckt dies zwar das Vorurtheil gleicher Bedeutung für Kap. 21, 20, jedoch ist solche Annahme nicht zwingend, weil nicht denkbar ist, daß Israel die Höhe des Berges mit seinem Lager besetzt hielt, welche dann für Balak und Bileam unzugänglich gewesen wäre, der von derselben Israel im Thal nach seinen Stämmen gelagert sah, wovon auch in Kap. 21, 20 allein die Rede sein kann. Diesen Vers übersetzen die Siebenzig: *Καὶ ἀπὸ Βαμὼϑ εἰς Ἰανὴν ἥ ἐστιν ἐν τῷ πεδίῳ Μωὰβ ἀπὸ κορυφῆς τοῦ λελαξευμένου τὸ βλέπων κατὰ πρόςωπον τῆς ἐρήμου.* Sie lasen statt הַגַּיְא das nomen proprium יַנִיא und faßten dies als eine Stadt, was schwerlich das Richtige ist. Aber in dem *ἀπὸ* scheint noch die richtige Lesart מֵרֹאשׁ enthalten zu sein. Und dieses מִן steht elliptisch für מִמּוּל „gegenüber" nach der Gewohnheit hebräischer Schriftsteller, die zweite Präposition auszulassen, worüber nachzusehen Gesen., Lehrg., § 227; Ewald, Ausführliches Lehrb., § 351, a, wo aber dieser Sprachgebrauch mehr nur angeführt als ausgeführt ist und eine Menge Beispiele

fehlen [a]). Vulgata scheint bereits unsern Text vorgefunden zu haben oder בְּ vor רֹאשׁ zu lesen, denn sie überträgt: De Bamoth vallis est (statt ad vallem Accus. localis) in regione Moab in vertice Pisga, quod respicit contra desertum. Dathe überträgt: Ex Bamotha Gaiam in campis Moabiticis in cacumine Pisga, quod spectat versus solitudinem. Er faßt ähnlich wie Siebenzig הַגַּיְא falsch als Eigenname und ergänzt mit Vulgata falsch vor רֹאשׁ die Präposition בְּ statt מִן = מִמּוּל. Luther, de Wette, Meyer-Stier ergänzen unrichtig ה locale. Vielmehr muß übersetzt werden: „Und von Bamoth aus (lagerten sie V. 13) im Thal, welches im Gefilde (de Wette: Lande, Luther: Feld) Moabs liegt, gegenüber von der Spitze des Pisga, welcher emporragt (נִשְׁקָפָה Ewald § 173, N. 2) über die Fläche der Wüste.“ In diesem Thale der Hochebene des Pisga blieb das Volk nach allen seinen Stämmen bequem gelagert längere Zeit; von hier aus besiegte es den Rest der Amoriter, von hier aus brach es nach der völligen Unterwerfung auf und lagerte sich in den Ebenen Moabs, d. h. dem Tiefland jenseits des Jordans bei Jericho Num. 22, 1.

Dieser letzte Lagerplatz ist nun offenbar gleich mit dem im mosaischen Verzeichnis Num. 33, 48. 49, wo näher die Ausdehnung des Lagers von Beth-Jesimoth bis nach Abel-Sittim beschrieben wird. Auch der vorletzte Kap. 21, 19 scheint in beiden Verzeichnissen identisch zu sein. Denn der Berg Nebo, welchem gegenüber sich Israel nach Num. 33, 47 lagerte, ist nach Lengerke Kanaan Bd. I, 577 nur ein Theil des Pisga und zwar seine höchste Spitze, ähnlich unterschieden wie Horeb und Sinai, Hermon und Sirjon, und der Pisga selbst nur ein Zweig des Gebirgszuges Abarim (הָרֵי הָעֲבָרִים Num. 33, 47, vgl. Deut. 32, 49. Jer.

---

a) Zum weiteren Belege, daß מִן elliptisch die Bedeutung des vollen מִמּוּל hat, welches Lev. 5, 8. Num. 22, 5. 2 Sam. 5, 23. 2 Chr. 4, 10 vorkommt, ist anzuführen Deut. 2, 8, wo מִן nur dann als richtige Lesart behauptet werden kann; sodann wird auch מִיהוָה 1 Sam. 24, 7 und 1 Kön. 21, 3 nur unter dieser Annahme einen klar verständlichen Sinn bekommen — eine Bedeutung von מִן mit Ellipse, welche bisher den Grammatikern und Lexikographen entgangen ist.

22, 20). Die Spitze oder der Gipfel des Pisga war aber nicht wieder gleich mit dem Gipfel Peor, indem Num. 23, 14 u. 28 zwei verschiedene Gipfel des Pisga gemeint sein müssen.

Die Spitze oder vielmehr der Gipfel Peor hatte seinen Namen von dem Cult des Baal-Peor (Oeffnung, Aufsperrung scil. des Hymen), dem zu Ehren die moabitischen Jungfrauen zunächst in diesem Heiligtum sich mit Verlust ihrer Jungfrauschaft preisgaben, Num. 31, 16. Jos. 22, 17, vollständig בעל פְּעוֹר genannt Num. 25, 3. 5. Deut. 4, 3. 4. Ps. 106, 28. Hos. 9, 10. Hieronymus schreibt darüber zu Hosea 4, 14: colentibus maxime feminis Beelpheger ob obscoeni magnitudinem, quem nos Priapum possumus appellare, und zu Kap. 9, 10 und in Jovin. 1, 10: Pheger in lingua hebraea Priapus appellatur. Der Berg selbst wurde nachmals als Gottheit verehrt (Hilar. comm. in Ps. 133), und in der alten jüdischen Sage hatte er ungefähr dieselbe Bedeutung wie der deutsche Blocksberg (Henoch Kap. 7).

Der dritte Lagerplatz von rückwärts עַלְמֹן דִּבְלָתַיִם Num. 33, 46 u. 47 ist Num. 21 übergangen, übrigens Jer. 48, 22 in בֵּית דִּבְלָתַיִם und in מִדְבַּר דִּבְלָתָה leicht wieder zu erkennen. Denn der wesentliche Name ist in דִּבְלָתַיִם (Doppelkreis) enthalten, in welchem die Stadt עַלְמֹן (Versteck, Heimlichingen von עָלַם, verbergen, verstecken, verheimlichen) sich fand. Dagegen ist der vierte Lagerplatz rückwärts Num. 33, 45 u. 46 דִּיבֹן גָּד vgl. Kap. 32, 34, welche Stadt Jes. 15, 9 דִּימוֹן (Aufhäufung, Erhöhung) heißt und als mit Wasser versehen bezeichnet wird, ohne Zweifel derselbe mit dem rückwärts gezählten dritten Lagerort בָּמוֹת Num. 21, 19. 20, welcher Kap. 22, 41 mit dem vollständigeren moabitischen Namen בָּמוֹת בעל vorkommt. Dieser Ort lag nach Jos. 13, 17 ganz in der Nähe von דִּיבֹן auf einer Anhöhe Jes. 15, 2, so daß, wie es ja jetzt noch mit Kriegsschauplätzen geht, der eine Erzähler den diesseitigen, der andere den jenseitigen Ort für den in der Mitte liegenden Lagerplatz nennen konnte. Von hier aus nach vornen kommen die Lagerplätze erst wieder in עִיֵּי הָעֲבָרִים Num. 33, 44. 45 und Num. 21, 11 zusammen, so daß also die rückwärts gezählten vier Lager- oder Rastorte: נַחֲלִיאֵל, מַתָּנָה, בְּאֵר, זֶרֶד,

ja sogar auch ein fünfter, der Num. 21, 12 mit dem allgemeinen Namen מֵעֵבֶר הַיַּרְדֵּן bezeichnet wird, Num. 33, 44. 45 erscheinen. Da wir nun gesehen haben, daß im mosaischen Verzeichnis auch sonst, namentlich auf dem Wege von Sinai nach Kadesch En Mischpath einige minder bemerkenswerthe Rastörter, ja selbst Kadesch Barnea ausgelassen wurden, so wird es auch bei dem dritten Theil dieses Verzeichnisses der Fall sein und Num. 21, 12—19 als willkommene Ergänzung betrachtet werden dürfen. Die Auslassung erklärt sich in dem mosaischen Verzeichnis aus dem Zweck desselben. Es hat theils mit Rücksicht auf die heilige Zahl 7, welche hier wie bei Matthäus doppelt dreimal genommen wird, und die heilige Zahl 3, theils mit Rücksicht auf's Memoriren eine Eintheilung, wie das Geschlechtsregister des Matthäus, so daß auf jeden der drei Haupttheile Sinai, Kadesch und Arboth Moab 14 Lagerörter zu rechnen sind und das Verzeichnis, wo es verstellt ist, darnach wiederherzustellen wäre. Dadurch erklären sich die theilweisen Auslassungen ebenso leicht als bei dem Geschlechtsregister Jesu bei Matthäus. Der Einwand aber, daß bei einer so gegliederten Einrichtung Umstellung und Versetzung nicht vorgekommen wäre, wird leicht und triftig durch die Thatsache beseitigt, nach welcher in alphabetischen Psalmen, die ja besonders zum Behalten eingerichtet waren, Verse und Versreihen ausfielen, wie dies außer Ps. 25, 18; 37, 29 besonders an dem großartigen Beispiel des so sehr verwitterten alphabetischen Psalmes 9 und 10, welche zusammengehören, zu ersehen ist (siehe meine Uebersetzung und Erklärung dazu).

Wir wollen nun die elohistischen und mosaischen Lagerörter zusammenstellen. Die ersteren sind:

A. 1) Raëmses Ex. 12, 37, zugleich Sammelort. 2) Sukkoth Ex. 12, 37; 13, 20. 3) Etham 13, 20. 4) Pi Hachiroth 14, 2. 5) Schilfmeer 14, 9. 6) Marah 15, 22. 23. 7) Elim 15, 27. 8) Wüste Sin 16, 1. 9) Raphidim 17, 2. 10) Wüste Sinai 19, 2. 11) Wüste Paran Num. 10, 12. 12) Tabeera 11, 3 und Lustgräber 11, 34. 35. 13) Chazeroth 11, 35. 14) Wüste Paran 12, 16; 13, 26, näher Kadesch Barnea 32, 8. Deut. 1, 19.

15) Wüste Zin, näher Kadesch, Born (עין) Mischpat Num. 13, 21; 20, 1. 14 vgl. Gen. 14, 7. 16) Gebirge Hor Num. 20, 22. 17) Auf dem Wege Num. 21, 4—9; daß hier Aufenthalt und Lager war, zeigt V. 9. 10, es ist aber namenlos gelassen (vgl. 477, a). 18) Oboth Num. 21, 10. 19) Ijim Ha Abarim 21, 11. 20) Bach Sered an der Südgrenze Moabs V. 12. 21) Jenseits Arnon an der Nordgrenze Moabs V. 13. 22) Beer V. 16. 23) Matthan V. 18. 24) Nachaliel V. 19. 25) Bamoth V. 19, mit dem Zusatz Baal 22, 41. Jos. 13, 17. 26) Thal in der Hochebene Moabs, dem Pisgagipfel gegenüber V. 20. 27) Tiefebenen oder Gefilde Moabs 22, 1 vgl. 24, 2.

Die mosaischen Lagerörter von Egypten bis Abel-Schittim in den Tiefebenen Moabs sind:

B. 1) Die königliche Vorraths- und feste Stadt Ramses, erbaut vom Vater des ertrunkenen Pharao Ex. 1, 11. Jos. contr. Ap. 1, 15 „*Ἀρμέσσης Μιαμμοῦ*“. (Näheres siehe in meinem Art. Pharao, theol. Encyklopädie von Herzog 11, 493 f.) Num. 33, 3. 5. 2) Hirtenhüttenheim (סֻכֹּת) V. 5. 6. 3) Grenzhausen (אֵתָם) V. 6. 7. 4) Schilfwiesenheim, südwärts von Grenzhausen Ex. 14, 2, (פִּי הַחִירֹת) V. 7. 8. 5) Bitterbrunnen [vor welchem Ex. 14, 9 das Schilfmeer als Lagerort angegeben, hier angedeutet ist] V. 8. 9 (מָרָה). 6) Baumwaldheim (אֵילִם) V. 9. 10. 7) Schilfmeer, eine andere Gegend an demselben als Ex. 14, 9 (יַם־סוּף); V. 10. 11. 8) Wüste Sin oder Klippenwüste (מִדְבַּר סִין) V. 11. 12. 9) Viehtriftheim (דָּפְקָה, jetzt nach Seetzen el-Tobbacha) V. 12. 13. 10) Löwenhöhle (אָלוּשׁ) V. 13. 14. 11) Lagerhausen (רְפִידִים) V. 14. 15. 12) Sinai (Felsenkluftberg, vgl. Petra in Edom, Skopelos, Stadt am Bosphor (סִינַי) V. 15. 16. 13) Lustgräberheim (קִבְרֹת הַתַּאֲוָה) V. 16. 17. 14) Gehöfteheim (חֲצֵרֹת) V. 17. 18. 15) Ginsterhausen, Ewald Gesch. Isr. II, 196 Krautheim (?), (רִתְמָה) V. 18. 19. 16) Granatenfeldkluft oder Gott Rimmonskluft (רִמֹּן פֶּרֶץ) V. 19. 20. 17) Weißpappelheim (לִבְנָה) V. 20. 21. 18) Trümmerhausen oder nach Gesenius Tropfstadt, von

den tröpfelnden Felsen (רִסָּה) V. 21. 22. 19) Sammelhausen, d. h. Versammelungsstätte der Hirten, Nomaden oder der Karawanen, so daß man es auch Karawanenheim heißen könnte (קְהֵלָה) V. 22. 23. 20) Schönberg (הַר שֶׁפֶר) V. 23. 24. 21) Schreckensstadt (חֲרָדָה) V. 24. 25. 22) Sammelhausen (מַקְהֵלֹת) V. 25. 26. 23) Niederstetten (תַּחַת) V. 26. 27. 24) Wanderhausen (תֶּרַח) V. 27. 28. 25) Süßbrunnen (מִתְקָה, vgl. Gegensatz Nr. 5) V. 28. 29. 26) Fruchtauingen (חַשְׁמֹנָה) V. 29. 30. 27) Heiligbronn (קָדֵשׁ in der Wüste Paran und Zin, wo beide Städte dieses Namens lagen, die eine durch den Beinamen Barnea, die andere durch Born Mischpat (Orakelquelle) unterschieden) V. 36. 37 versetzt, vgl. Ew. Gesch. Isr. II, 207. 28) Gebirgsberg, an dessen östlichem Fuße Petra-Selah lag (הֹר הָהָר) V. 37. 41. 29) Lehrhausen (Erziehungsstadt oder Zuchtstätte, Zuchthausen?) (מֹסֵרוֹת) V. 30. 31. Deut. 10, 6. 30) Brunnenheim der Söhne Jaakans (בְּאֵרֹת בְּנֵי יַעֲקָן) V. 31. 32 und Deut. 10, 6. 31) Bergschnittshöhle (הֹר גִּדְגָּד, Gidgadshöhle mit Fürst, wenn kein Artikel stünde, aber in חֹר הַגִּדְגָּד ist auch das zweite Wort appellativ zu fassen) V. 32. 33. Deut. 10, 7. 32) Flußhausen oder Gutstadt (יָטְבָתָה, so gibt es griechisch ein Ἄγαθα und Ἀγαθόπολις) V. 33. 34. Deut. 10, 7. 33) Furtheim (עַבְרֹנָה am Meerbusen von Ailath, dem Ostschilfmeer Num. 14, 25. Deut. 1, 40; 2, 1, während A 5 und B 5 die beiden Seiten des Westschilfmeeres, des Meerbusens von Suez gemeint sind) V. 34. 35. 34) Ezjongeber (Heldenrückgrat עֶצְיוֹן גֶּבֶר V. 35. 36. Deut. 2, 8. 35) Finsterhausen (Finsterroth) oder Schattenheim oder vielleicht am besten Aufsteg Richt. 9, 20 (צַלְמֹנָה) V. 41. 42. 36) Erzbruchhausen oder Erzdunkelheim durch die Bergwerke (פּוּנֹן) V. 42. 43. 37) Hohlweghausen (אֹבֹת) V. 43. 44. 38) Geröllstatt des Abarim [Kantengebirge an der Grenze Moabs] (עִיֵּי הָעֲבָרִים) V. 44. 45. 39) Sumpfstadt von Gad, denn es gab noch eine Stadt gleiches Namens im Stammgebiet Juda Neh. 11, 25. Jos. 15, 22 (דִּיבֹן גָּד) V. 45 f. 40) Versteckheim des Doppelfeigenkuchens (עַלְמֹן דִּבְלָתָיְמָה oder auch בֵּית

דִּבְלָתַיִם Jer. 48, 22 Doppelfeigenkuchenhausen) V. 36. 47. 41) Abarimgebirge gegenüber von Nebo (הָרֵי הָעֲבָרִים). 42) Akazienau (אָבֵל הַשִּׁטִּים, Stadt am Jordan in den Tiefebenen Moabs, Moabspläne, עַרְבֹת מוֹאָב) V. 48. 49. Die Stadt Akazienau lag nicht sehr weit von Oedenhausen (בֵּית הַיְשִׁמוֹת, Num. 33, 49 vgl. Jos. 12, 3; 13, 20).

3.

Die Erwählungslehre von Zwingli und Calvin

in ihrem gegenseitigen Verhältnis dargestellt

von

J. Kreyher, Prediger in Breslau.

Es ist bekannt, daß die beiden großen Häupter der reformirten Kirche in der Lehre vom heiligen Abendmahl, diesem Hauptdifferenzpunkt mit der lutherischen Kirche, untereinander selbst wesentlich abweichen. Weniger beachtet wird die verschiedene Haltung, die sie auch in der Erwählungslehre beobachten. Wenn man zwar annahm, daß, wie dort Calvin, so hier Zwingli sich der lutherischen Lehre mehr nähere — eine Ansicht, die wol in den Aeußerungen Zwingli's über die Seligkeit der Heiden und in seiner vorsichtigen Zurückhaltung bei der praktischen Verwendung dieser Lehre ihren Grund hat —, so ist die Unrichtigkeit dieser Bestimmung des Verhältnisses wol anerkannt, nachdem zuerst Hahn die Erwählungslehre Zwingli's eingehender dargestellt [a]) und A. Schweizer in seiner Glaubenslehre dieselbe als einen Fundamentalartikel nicht nur der zwingli'schen Theologie, sondern der reformirten Dogmatik überhaupt in Anspruch genommen hatte. Dennoch zeigt sich zwischen

a) A. Hahn, Zwingli's Lehre von der Vorsehung, Wesen und Bestimmung des Menschen und Gnadenwahl, Stud. und Krit. 1837, S. 766.

den beiden großen Männern bei der Behandlung dieses schwierigen Gegenstandes ein Unterschied, der um so bedeutsamer ist, als dabei die Verschiedenheit ihrer Geistesrichtung klarer als bei andern Lehrentwickelungen hervortritt. Versuchen wir zunächst die fragliche Lehre Zwingli's im Zusammenhange darzustellen.

---

1. Zwingli's Erwählungslehre.

Begründung.

Der Gedanke einer unbedingten Erwählung einiger zur Seligkeit, anderer zur Verdammnis ist dem natürlichen Bewußtsein des Menschen offenbar völlig fremd. Bedenkt man nun, daß die Grundlehren des Christentums dem natürlichen Menschen überhaupt fremd sind, so wird man geneigt sein, auch den Ursprung der Erwählungslehre in der christlichen Offenbarung zu suchen und zwar bei Zwingli in der von ihm allein anerkannten Quelle dieser Offenbarung, nämlich der heiligen Schrift. Wenn wir indessen näher zusehen, so kommen wir zu der Ueberzeugung, daß dem nicht so ist. Wo er in seiner Abhandlung de providentia [a]) die heilige Schrift citirt, dient sie ihm nicht sowol dazu, seine Sätze daraus abzuleiten, als vielmehr das schon anderweitig Gefundene zu bestätigen. Ja er setzt an anderen Orten die Annahme seiner Erwählungslehre für ein richtiges Schriftverständnis voraus: vides igitur, o homo, ut nobis omnis ferme scripturae ignoratio ab ignoratione providentiae venit [b]). Providentia ist ihm ganz identisch mit praedestinatio, cf. praedestinatio nihil aliud est, quam si tu dicas praeordinatio ex providentia [c]), er hält sie für eine Schutzwehr gegen alle Angriffe, quae ex scriptis pro libero arbitrio promuntur [d]), und erlaubt sich sogar bei Citation der Stelle Act. 17, 28 eine Umstellung

---

a) Zwinglii opera ed. Schuler et Schulthess, Tom. IV, p. 82 sqq. cf. z. B. p. 115.
b) Tom. III, p. 429.
c) p. 284.
d) Tom. VIII, p. 21.

der Worte zu Gunsten seiner Lehre als etwas, quod res postulat[a]).

So auffallend dies scheint, so wird es doch erklärlich, wenn man sich erinnert, daß ja die Reformatoren überhaupt keineswegs nur aus einem historischen Interesse die Schrift auslegten, sondern erst durch das subjective Verlangen nach Heilsgewißheit, das sich in dem Pelagianismus der traditionellen Kirchenlehre nicht befriedigen konnte, zu der heiligen Schrift getrieben wurden. Es entsteht daher die weitere Frage, ob die genannte Lehre Zwingli's unmittelbar aus diesem praktischen Interesse hervorgegangen sei. Aber auch dies müssen wir leugnen. Freilich war auch bei ihm der Anstoß an der gänzlich verunstalteten Heilslehre die Veranlassung seiner entschiedenen Protestation, aber doch zeigt sich in der weiteren Ausbildung seiner ganzen Theologie noch ein anderes als dies praktische Element, nämlich ein theoretisch-speculatives. Zwingli war durch seine humanistischen Studien mit antiker Philosophie bekannt geworden und unverkennbar dem Einflusse des Platonismus und Stoicismus ergeben. Dies beweisen schon die zahlreichen Citate dieser Philosophie in seinen Schriften. Besonders ist Seneca sein vielgerühmter Lieblingsschriftsteller, den er ethnicus quidem sed ferme magis theologus[b]), animorum unicus ex gentibus agricola, ja sogar divinus animus[c]) nennt, für seine ganze Geistesrichtung von großer Bedeutung. Dies zeigt sich aber in besonderem Grade in der Abhandlung de providentia, durch welche überall die 65. Epistel des Seneca hindurchleuchtet. Er geht hier ganz theoretisch vom Gottesbegriffe aus und entwickelt daraus streng folgerichtig seine Sätze, bis er endlich bei den härtesten Consequenzen der absoluten Prädestination anlangt. Dennoch behauptet Herzog[d]), um Zwingli vor dem Verdachte des Ratio-

a) Tom. IV, p. 92.
b) Tom. V, p. 40.
c) Tom. IV, p. 94.
d) Herzog, Bemerkungen über Zwingli's Lehre von der Vorsehung und Gnadenwahl, Stud. u. Krit. 1839, S. 780 ff.

nalismus zu retten, und Zeller[a]), um den von Schweizer behaupteten Pragmatismus des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls in der reformirten Dogmatik nicht zu verletzen, daß seine speculative Entwickelung erst hinterher gemacht sei, um den zunächst praktischen Glauben an die Erwählung nun auch philosophisch zu begründen. Allein die Erwählungslehre tritt uns bei Zwingli überall (cf. fidei ratio[c]) und noch die erste Basler Confession) in Verbindung mit der Lehre von Gott, nie mit der Anthropologie vor Augen; auch hätte ein praktisches Interesse wol nicht auf eine so abstracte Gottesidee geführt, wie wir sie bei Zwingli finden, da dasselbe sonst eher in anthropomorphischen Vorstellungen Befriedigung sucht. Auch der Einwand, den Zeller[d]) aus der mit dieser Lehre verbundenen Schwierigkeit einer Theodicee gegen ihren speculativen Ursprung macht, scheint nicht bedeutend, denn dieser Umstand beweist nur, daß Zwingli vor keiner Consequenz zurückschreckt, und anstößige Consequenzen finden sich ja in fast allen philosophischen Systemen.

Darlegung.

Zwingli entwickelt in der genannten Abhandlung zunächst ontologisch aus dem Begriffe Gottes als des höchsten Gutes die Vorsehung. Um aber die Sache noch klarer zu machen, geht er im dritten Kapitel auf die unsern Sinnen unterworfenen Dinge zurück und stellt von hier aus auf kosmologische Weise den Gottesbegriff dar. Das Dasein der Welt setzt entweder eine endlose Reihe von früheren Welten voraus, oder sie ist aus nichts geschaffen. Die erstere Annahme erklärt er für absurd, im zweiten Falle müsse ihr ein Ursein zu Grunde liegen, denn da den Dingen zuerst das Sein zukommt, so muß dasselbe ihnen von dem Urgrunde alles Seins gegeben sein; dies ist Gott. Diesem muß unendliches Sein

---

a) Zeller, Das theologische System Zwingli's, Theolog. Jahrbb. 1853, S. 125.
b) Tom. IV, p. 5.
c) A. a. O., S. 142.

zugeschrieben werden, denn zweierlei Unendliches anzunehmen ist ein Widerspruch. Gibt es nun außer Gott kein anderes Sein, so folgt, daß in Bezug auf Dasein und Existenz nichts ist, was nicht Gott ist, daß alles, was ist, er selbst ist[a]). Die Lehre der Philosophen, daß alles eins sei, ist daher nicht frivol[b]). Damit ist zugleich bewiesen, daß alles, was wir im gewöhnlichen Leben Ursache nennen, mit Unrecht so genannt werde. „Causas secundas injuria causas vocari" heißt die Ueberschrift des dritten Kapitels jener Abhandlung. Denn jede Kraft oder Wirkung ist entweder geschaffen oder ungeschaffen. Wenn ungeschaffen, so ist sie Gott, wenn geschaffen, von Gott geschaffen. Dies ist aber nur so zu verstehen, daß sich die allgemeine Kraft Gottes in einem neuen Subjecte und in einer neuen Form erweist. Die Kräfte, welche wir den Gestirnen, den Elementen u. s. w. zuschreiben, sind eigentlich nur alle Aeußerungen jener Urkraft, die sich auch in den Bewegungen der Thiere zeigt. Die ganze Natur, was ist sie anders als eine zusammenhängende und fortwährende Wirksamkeit Gottes und aller Dinge Anordnung (continens perpetuaque dei operatio rerumque omnium dispositio[c])? Man kann sie daher per autonomasiam selbst Gott nennen[d]).

Von dieser großartigen Harmonie kann der Mensch keine Ausnahme machen. Er trägt den Grund seines Seins ebenfalls nicht in sich und kann daher nicht selbständig Ursache irgend eines Dinges werden. Wie, ruft Zwingli aus, könnten wir uns irgend etwas zuschreiben, die wir nicht einmal sind, geschweige leben oder handeln ohne ihn? Da nun durch eigene Kraft nichts ist oder existirt, nichts lebt oder handelt, nichts denkt oder Entschlüsse faßt, wie könnte die menschliche Ueberlegung frei sein[e])? Die Lehre vom freien Willen ist daher eine Erfindung heidnischer Afterweisheit; beruft man sich aber auf die Schrift, so ist zu ant-

a) Tom. IV, p. 88 sq.
b) p. 139.
c) Tom. III, p. 156.
d) Tom. IV, p. 87.
e) p. 116.

worten: Wo plaudert denn Gott nicht nach Art eines zärtlichen Vaters mit uns? Wo schreibt er nicht dem Menschen zu, was er selbst thut? . . . Gott ist so vertraulich, daß er den Seinigen das beilegt, was ihm selbst gehört[a]). Der Mensch ist nun dazu geschaffen, daß er unter allen Geschöpfen allein mit Gott in Gemeinschaft trete, Gott mußte ihm also sein eigenes Wesen offenbaren. Seine Gerechtigkeit konnte er aber nicht offenbaren ohne den Gegensatz, nämlich die Sünde. Denn, sagt Zwingli, wie könnten wir die Gerechtigkeit erkennen, wenn nicht Ungerechtigkeit wäre? Auch das Gute wird nicht erkannt, wenn das Böse nicht da ist, durch dessen Vergleichung und Schätzung der Werth des Guten gehoben wird. Dies haben schon die Philosophen Demetrius und Seneca eingesehen. Da nun Gott an sich selbst auf keine Weise die Ungerechtigkeit zeigen konnte, so führte er in der Creatur ein Beispiel der Ungerechtigkeit vor. Durch Gottes Vorsehung also geschieht alles Böse auf Erden, Diebstähle, Morde und alle Arten von Verbrechen. Gott bewegt den Räuber zum Morde, auf seinen Antrieb wird der eine ein Vatermörder, der andere ein Ehebrecher[b]). Natürlich war auch die That Adams keinesweges dem Zufall überlassen, Gott hat ihn absichtlich, sciens et prudens, so geschaffen, daß er fallen mußte[c]), hat die Eva zu seinem größten Unheil aus seiner Rippe gebaut[d]) und dies alles von Ewigkeit beschlossen, denn „aeterna esse oportet, quaecunque numen habet“[e]). Und zwar war dieser Rathschluß Gottes durchaus frei, nicht etwa bedingt von einem durch die göttliche Allwissenheit vorausgesehenem Verhalten des Menschen. Diese Meinung des Thomas Aquinas misfällt unserm Reformator sehr, denn was heißt es anders als Gottes Rathschluß der Ueberlegung und dem Urtheil eines menschlichen Richters gleichmachen[f])? Ich weiß, sagt er, daß

a) Tom. VIII, p. 21.
b) Tom. IV, p. 102. 108. 112 cf. VIII, p. 21.
c) p. 5.
d) Tom. III, p. 630.
e) Tom. IV, p. 110.
f) p. 113.

jene höchste Gottheit, welche mein Gott ist, frei entscheide über alle Dinge, so daß ihr Rathschluß nicht abhängt von einem ihr gegebenen Anlaß irgend einer Creatur (ab ullius creaturae occasione). Denn das ist der verstümmelten, menschlichen Weisheit eigentümlich, nach mühsamer Ueberlegung oder einem Vorbilde Beschlüsse zu fassen[a]). Trotz dieser supralapsaristischen, ja deterministischen Auffassung des Sündenfalles weist Herzog[b]) Stellen nach, in welchen Zwingli dem Adam vor dem Fall einen freien Willen beilegt. Indessen macht Zeller[c]) darauf aufmerksam, daß dies nur in einer populären Schrift geschieht, wie auch andere Supralapsarier thun. Adam wird frei genannt, weil die Entscheidung zunächst in seine Hand gelegt, nicht aber seine Willensrichtung von der göttlichen Bestimmung unabhängig war. Wir haben ja auch oben gesehen, auf welche Weise Zwingli sich mit Schriftstellen, die dem Menschen den freien Willen beilegen, auseinanderzusetzen weiß. — Wie nun Adam beschaffen war, so mußten alle anderen Menschen auch sein, denn es ist undenkbar, daß ein erstorbener Mensch anders geartete Söhne hervorbringe, ebenso sehr, als daß der Wolf ein Schaf oder der Rabe einen Schwan zeuge. Keinen konnte er hervorbringen, der im Angesichte Gottes lebendig oder ein Erbe und Bürger der himmlischen Dinge gewesen wäre[d]). Denn das steht für Zwingli ebenso fest, wie für alle Reformatoren, daß, was die Kraft der Sünde anlangt, dadurch der erste Mensch verdammt ist und wer von ihm abstammt[e]).

Wie nun der Mensch darum in Ungerechtigkeit verfallen ist, daß er die Gerechtigkeit erkenne, so erscheint die Güte in der Erlösung, insofern der, welcher frei geschaffen hatte, aus Gnaden befreit und zwar deshalb, damit der frei gemachte Mensch Gott ge-

a) Tom. IV, p. 4.
b) A. a. O., S. 782.
c) A. a. O., S. 257.
d) Tom. III, p. 629. 631. 635.
e) Tom. IV, p. 181.

ziehe[a]). Da nun die Gottheit etwas Neues durchaus nicht zuläßt, so steht es fest, daß auch die Erlösung von Ewigkeit beschlossen sei[b]) und zwar in der Art, daß Gott mit dem Fall zugleich bestimmte, daß sein Sohn menschliche Natur annehmen solle, um denselben wieder gut zu machen[c]). Der Rathschluß nun, durch welchen Gott die Menschen erlöst und seine Güte offenbart, ist die Erwählung. Zwingli definirt sie als die ewige und gegenwärtige Bestimmung über die, welche die ewige Seligkeit genießen sollen[d]). Welche er aber auf diese Weise vor Schöpfung der Welt erwählt hat, die hat er so erwählt, daß er sie durch seinen Sohn in seine Gemeinschaft aufnahm (per filium sibi cooptaret)[e]). Es finden sich nun Stellen, in denen Zwingli die durch Christum geschehene Erlösung auf das bestimmteste auf alle Menschen auszudehnen scheint, und doch ist er weit davon entfernt. Damit würde ja Gott aufhören, seine Gerechtigkeit und somit sein vollständiges Wesen zu offenbaren. Er meint immer nur alle Erwählten, nicht alle Menschen, die Erwählung ist eine constitutio de beandis, non de damnandis, und wo von ihr die Rede ist, da sind selbstverständlich die Verdammten ausgeschlossen, obgleich, wie er ausdrücklich hinzusetzt, der göttliche Wille auch über sie seine Bestimmung trifft, aber zur Zurückstoßung, Verwerfung, Verstockung[f]). Demgemäß ist also die göttliche Prädestination eine doppelte, der einen zur Seligkeit, der anderen zur Verdammniß. Jenes sind die Erwählten, dieses die Verworfenen.

Was nun die Ersteren betrifft, so steht für Zwingli die Erwählung nicht weniger fest: nonnullorum[g]). Wie aber die Vorherbestimmung Gottes überhaupt absolut frei ist, so auch die Erwählung. Zunächst ist daher die Meinung, als ob die Seligkeit

a) Tom. IV, p. 119.
b) p. 110.
c) p. 5.
d) Tom. III, p. 572.
e) Tom. IV, p. 5.
f) p. 115.
g) p. 123.

von den Zufälligkeiten der Geburt abhänge, zu verwerfen. Wir dürfen nicht unbesonnen solche verdammen, die den Glauben des Alters wegen noch nicht haben, denn Gottes Erwählung ist uns verborgen [a]). Dahin gehören ungetaufte Kinder. Ja unser Reformator geht noch einen Schritt weiter und sagt: Nichts verbietet anzunehmen, daß Gott sich auch unter den Heiden solche erwählt habe, die seinen Namen fürchten, seine Gebote halten und nach diesem Schicksalen mit ihm verbunden werden. Denn seine Erwählung ist frei. Ich wenigstens wollte, wenn die Wahl gegeben würde, gewiß lieber das Loos des Sokrates oder des Seneca theilen, welche nach ihrer Gotteserkenntnis in Reinheit des Geistes genug thaten, um sich ihm wohlgefällig zu machen, als dasjenige des römischen Papstes u. s. w. Ebenso wie unter den Heiden können aber auch unter den lasterhaftesten Verbrechern Erwählte sein, und wir dürfen daher, weil auch die schlechtesten Menschen so oft zurückgekehrt sind auf den Weg, niemanden vor seinem Ende verdammen [b]). Die Erwählten trifft nun eine ganz specielle Berufung, denn der Mensch wird von Gott nicht allein durch jene allgemeine Berufung, welche die äußerliche Predigt der Apostel bezeichnet, berufen; sondern durch die, mit welcher der Geist das Ohr der Erwählten zupft, daß sie Gott zu lauschen wünschen, was er befiehlt oder verheißt. Welche er aber so beruft, die rechtfertigt er auch und spricht sie von ihren Sünden frei. Was ist das aber für eine andere Rechtfertigung als die des Glaubens? Die also den Glauben haben, sind Erben der ewigen Herrlichkeit [c]). Damit ist nun auch den Erwählten ein Erkennungszeichen ihrer Erwählung gegeben, denn man darf aus dem Fehlen des Glaubens zwar nicht auf die Verdammnis schließen, weil er nachfolgen kann; wol aber aus dem Vorhandensein auf die Erwählung. Wer mit dem Schilde des Glaubens bedeckt ist, der weiß, daß er ein Erwählter Gottes ist durch den Grund und die Sicherheit des Glaubens selbst, und das ist das Pfand des Geistes, womit er sich unsere

---

a) Tom. IV, p. 7.
b) p. 123.
c) p. 121.

Seelen verbindet, daß wir eines lieben, auf eines sehen, einem glauben. Diejenigen, welche dieses Licht und diese Kraft des Glaubens haben, sind sicher, daß weder Schicksale, noch das Leben ihnen jenen Schatz rauben kann[a]). Denn wie die Vorherbestimmung Gottes überhaupt, so ist auch die Erwählung unabänderlich. Sie steht fest und unbeweglich, auch wenn der Erwählte in so ungeheuere Verbrechen geräth, wie sie die Gottlosen und Verworfenen begehen, nur daß sie für die Erwählten Ursache zur Wiedererhebung, für die Verworfenen zur Verzweifelung sind. Dies beweisen David, Paulus, Magdalena, der Schächer u. a.[b])

Wie nun Gott aus freier Gnade die Einen erwählt, so verstockt und verwirft er die Anderen nach seinem unerforschlichen Rathschluß. Dies sieht man an dem Beispiel Pharao's, über den der Herr Verstockung verhängt. Zwingli sagt: Gott wiederholt seine Worte oft, Ex. 7, 3. 4; 9, 17, indem er nicht etwa hyperbolisch droht, wie manche meinen, sondern den Menschen wirklich das Geheimnis seines Rathschlusses bekannt macht, durch den er beschlossen hat, die Verstockung und Verdammung Pharao's, die er bei sich beschlossen hatte vor Erschaffung der Welt, an seiner Hartnäckigkeit und Treulosigkeit offenbar zu machen[c]). Das Schicksal trifft aber nicht ihn allein, sondern ein großer Theil der Menschen wird den ewigen Kerkern und Oertern der Qual zu eigen gegeben[d]). Da nun auch dieser Rathschluß absolut frei ist, so ist es schwer, bestimmte Zeichen der Verwerfung anzugeben. Daß Lasterhaftigkeit und unverschuldeter Unglaube nicht dazu gehören, haben wir schon gesehen. Anders ist es mit dem verschuldeten Unglauben. Zwingli sagt in Bezug darauf: „Was die Verdammung der Ungläubigen betrifft, so sind nur diejenigen darunter zu verstehen, welche gehört und nicht geglaubt haben", ferner: „Diejenigen, welche den Inhalt des Glaubens hören, aber nicht annehmen, sind zu den ewigen Strafen bestimmt und verordnet, indessen müssen sie im Unglauben

---

a) Tom. IV, p. 122.
b) p. 140.
c) p. 115.
d) p. 105.

verharrt und darin gestorben sein[a]). Wer nun einmal von Gott verworfen ist, der kann seinem unabänderlichen Willen auf keine Weise entgehen. Die Aufeinanderfolge unseres Lebens ist derartig von Ewigkeit vorhergesehen und bestimmt, daß Esau, wie sehr auch dem Tode ausgesetzt, dennoch durch die Wachsamkeit der Vorsehung nicht eher sterben konnte, bevor er den Beweis seiner Verwerfung durch schändliche Verbrechen geliefert hatte; Abel dagegen durch keine Hülfe gerettet werden konnte, weil die Vorsehung bestimmt hatte, ihn als ein reines Opfer, geschlachtet durch die mörderischen Hände seines Bruders, von hier fortzunehmen[b]). Hiermit ist die letzte Consequenz der absoluten Prädestination ohne Rückhalt ausgesprochen.

Theodicee.

Unabweisbar drängen sich aber nun die Fragen auf: Wie verträgt es sich mit Gottes Heiligkeit, Urheber der Sünde zu sein, wie mit seiner Gerechtigkeit, unfreiwillig Geschehenes zu bestrafen, wie mit seiner Güte, Geschöpfe zur ewigen Verdammnis zu schaffen?

Was zunächst die Heiligkeit Gottes betrifft, so geht Zwingli, um dieselbe darzuthun, auf den Begriff der Sünde zurück. Dieselbe ist nur da, quum contra legem itum est[c]). Die Uebertretung des Gesetzes ist also das wesentlichste Merkmal der Sünde; wo kein Gesetz ist, da ist auch keine Sünde. Für Gott nun kann es kein Gesetz geben. Wer könnte ihm, dem Höchsten, ein Gesetz geben oder ihn, der das Licht ist, lehren?[d]) Aber weil dem Menschen das Gesetz gegeben ist, so sündigt derselbe, so oft er dagegen handelt, obgleich er weder ist, noch lebt, noch handelt außer in Gott, aus Gott, durch Gott. Was Gott durch den Menschen thut, gereicht dem Menschen zum Verbrechen, nicht aber Gott, denn jener ist unter dem Gesetze, dieser nicht. Dieselbe Handlung ist also, sofern sie auf Gottes Antrieb geschieht, ihm ehrenvoll, dem

a) Tom. IV, p. 23.
b) p. 140.
c) p. 6.
d) p. 104.

Menschen Verbrechen und Sünde[a]). Dies wird an einem Beispiel klar. Es ist geboten: Du sollst nicht tödten. Wenn aber Gott tödtet, so ist das kein Mord, weil er nicht unter dem Gesetze steht, und eben deshalb auch keine Sünde. Aber, wendet man ein, was für uns Gesetz ist, gehört zu seiner Natur. Wenn er also tödtet, so muß er entweder im Widerspruch mit sich selbst stehen, oder der Mord ist nicht gegen seinen Willen, mithin nicht gegen das Gesetz. Zwingli gibt zu, daß Gesetz und Natur für Gott identisch ist, aber entgeht der anstößigen Folgerung dadurch, daß er genauer auf den eigentlichen Begriff der Gesetzesübertretung hinweist. Nicht das Tödten schlechthin ist in dem Gesetze untersagt. Der Soldat, Richter u. s. w. dürfen ohne Sünde tödten. Nur der ist ein Mörder, welcher, von irgend einer schlechten, selbstischen Leidenschaft getrieben, sei es Zorn, Haß, Habsucht, einen Menschen tödtet. Da nun Gott von diesen Leidenschaften absolut frei ist, so kann er auch keinen Mord begehen[b]). Genauer gesagt, ist also Gott deshalb frei von Sünde, weil er frei ist von den im Gesetz allein verbotenen sündlichen Lüsten, so daß der Ehebruch Davids, sofern er Gott als den Urheber angeht, für ihn nicht mehr Sünde ist, als wenn ein Stier das ganze Vieh bespringt[a]).

Die Gerechtigkeit Gottes zeigt sich darin, daß er mit der Sünde immer auch die Strafe verbunden hat. Der Räuber hat auf Gottes Antrieb gemordet, damit er vom Richter gekreuzigt werde, denn das bewirkt dieselbe göttliche Vorsehung. Sie treibt und bewegt nämlich nicht bloß bis zum vollbrachten Morde, sondern fährt auch darüber hinaus fort, zwingt den Richter durch Gesetze, erregt ihm Gewissensbisse, treibt ihn durch die Grausamkeit des Beispiels, daß er den Räuber tödte und an's Kreuz bringe[c]). Wie kann denn aber die Gerechtigkeit unfreiwillig geschehene Thaten strafen? Einfach wegen jener selbstischen Leidenschaften, welche sich im Menschen mit der von Gott gewollten That verbinden, denn des Menschen Wille ist immer von den Leidenschaften

a) Tom. IV, p. 112.
b) p. 104.
c) p. 113 sq.

verblendet, verfolgt und sucht, was Vernunft und Einsehn widerrathen. Nun aber werden die Schuldigen mit Recht bestraft, sei es hier durch den Richter, sei es dort durch den König aller Könige. Denn sie haben gegen das Gesetz gesündigt, nicht als Urheber ihrer Handlungen, sondern als Werkzeuge, mit denen Gott nach seinem Willen freier handeln kann, als ein Hausvater das Wasser trinken oder auf den Boden ausschütten[a]).

Nicht mehr wird Gottes Güte nach Zwingli durch diese Lehre beeinträchtigt, im Gegentheil geschieht dies bei einer relativen, von dem Vorherwissen bedingten Vorherbestimmung. Denn wenn Gott vor Erschaffung der Welt vorhersah, wie Adam, Kain oder Judas beschaffen sein würden, und ihr Verbrechen nicht verhütete, so scheint er der Güte vergessen zu haben[b]). Anders, wenn man die absolute Prädestination annimmt. Es ist offenbar, daß Gottes Güte gerade hervorgeleuchtet, nicht aufgehört habe, als er den Menschen so schuf, daß er fallen konnte, denn auf diesem Wege kam er zur Erkenntnis der göttlichen Gerechtigkeit[c]). Daß Gott aber noch jetzt das hartnäckige Fleisch erhält, obgleich es gegen den Geist streitet, geschieht aus derselben Ursache, aus welcher ein höherer Einfluß auf den Geist stattfindet, denn dies Geschöpf muß eben dadurch bewunderungswürdig sein, daß es sowol nach Göttlichem trachtet, als auch die körperlichen Dinge genießt. Für Zwingli aber ist alles Körperliche, zum Fleische Gehörige auch sündlich[d]). Sodann erschien ja aber auch die Güte in der Erlösung, insofern der Mensch dadurch befreit und in Gemeinschaft mit Gott versetzt wird[e]).

Praktische Folgen.

Daß diese Lehren indessen im praktischen Leben gemisdeutet und misbraucht werden können, verhehlt sich Zwingli nicht. Es wird

---

a) Tom. IV, p. 112.
b) p. 114.
c) p. 109.
d) p. 105 sq.
e) p. 119.

genung Menschen geben, die sagen werden: Ich will meiner Wollust u. s. w. nachhängen, was ich immer thun mag, geschieht ja auf Antrieb Gottes. Aber, antwortet er, diese verrathen mit dem Worte, wessen Schafe sie sind. Es sei so, auf Gottes Anordnung geschehe es, daß dieser ein Vatermörder, jener ein Ehebrecher wird; durch seine Güte geschieht es auch, daß die Gefäße des Zornes sich auf solche Weise verrathen. Denn was erkennen wir anders an diesen Zeichen als die Söhne der Hölle? Mögen sie daher sagen, sie seien durch Gottes Vorsehung Verräther und Mörder. Ja wol, wir sagen dasselbe, aber wir fügen noch hinzu, daß, wer solches ohne Besserung und Reue thut, durch Gottes Vorsehung um des Beispiels seiner Gerechtigkeit willen für die ewigen Qualen bestimmt ist [a]). Wenn aber Jemand sich einen Erwählten nennt und dennoch so spricht, so gibt er entweder damit den Beweis, daß er nicht erwählt sei oder den Glauben und die Erkenntnis Gottes noch nicht habe. Denn wer dieselbe hat, der weiß, daß das Leben nach dem Winke Gottes zu bestimmen ist. Die Erwählten können gar nicht anders als einsehen, daß man sich dessen enthalten müsse, was das Gesetz Gottes verbietet [b]). Für sie ist diese Lehre der seligste Trost, denn sie sind sicher, daß weder Schicksale, noch das Leben ihnen ihren Schatz rauben kann [c]). Wenn wir also die That Gottes ehrfurchtsvoll betrachten, so können wir die in allem offenbare Weisheit, Güte, Kraft und Vorsehung nicht genug rühmen. Verehren müssen wir die Gottheit, nicht aber zur Verantwortung und Rechenschaft für ihre Thaten ziehen [d]). Dennoch glaubt Zwingli, daß diese Lehre wegen ihrer Tiefe und Schwierigkeit von den Ungebildeten leicht misverstanden werden könne. Er räth daher, sie nur selten und mit Rückhaltung vor das Volk zu bringen (sed heus tu, caste ista ad populum et

---

a) Tom. VIII, p. 21.
b) p. 140.
c) p. 122.
d) p. 110.

rarius), denn wie es nur wenig Fromme gäbe, so gelangen nur wenige zur Tiefe dieser Erkenntnis [a]).

---

2. Calvins Erwählungslehre.

Begründung.

Wir wenden uns nun zu der Erwählungslehre Calvins und fragen auch hier zunächst, worauf er sie begründet. Nach seiner eigenen ausdrücklichen Angabe: auf die heilige Schrift. „Man quält uns ganz schamlos", sagt er [b]), „weil wir lehren, die Welt werde durch verborgene Rathschlüsse regiert, gleich als ob es ein Einfall aus unserm Gehirne wäre, was wir lehren, und der Geist nicht überall [in der Schrift] dasselbe verkünde und in unzähligen Wendungen wiederhole", und an einer anderen Stelle [c]): „Sobald wir über das Wort Gottes hinausgehen in dieser Lehre, so gerathen wir aus dem Wege in die Finsternis, wo Irren, Fallen, Anstoßen unvermeidlich ist. Beherzigt daher, daß eine andere als in der Schrift enthaltene Vorherbestimmung zu suchen nicht weniger thöricht sein würde, als wenn Jemand auf ungangbarem Pfade gehen oder im Finstern sehen wollte." Demgemäß weist er auch in seinen Commentaren überall darauf hin, z. B. zu Röm. 9, Exod. über Pharao, Thren. 3, 38. Ezech. 4, 9. Dan. 3, 1—7. Ps. 141, 3 u. a. Dennoch können wir auch bei Calvin eine voraussetzungslose Auslegung nicht zugeben, denn offenbar berücksichtigt er diejenigen Stellen, welche dem Menschen einen freien Willen zuschreiben, durchaus nicht in dem gleichen Maße, als die seinem System günstigen, und seine Erklärung derselben setzt überall seine Erwählungslehre als unzweifelhaft richtig voraus. Wie wenig dies befremden kann, haben wir schon oben gesehen, da nicht ein historisches, sondern ein religiöses Interesse alle Reformatoren

---

a) Tom. VIII, p. 21.
b) Calvini institutio religionis christ., ed. Tholuck, Tom. I, p. 144.
c) Ibild. Tom. II, p. 131.

auf die Schrift verwies. Im Wesen dieses religiösen Bewußtseins liegt nun aber die Erkenntnis der tiefen Verderbnis und völligen Hülflosigkeit des Menschen in Bezug auf sein Heil. Dieser Erfahrungssatz ist es nun, welcher sowol der Exegese Calvins als auch namentlich seiner Erwählungslehre zu Grunde liegt. Dies zeigt sich bei der Entwickelung derselben überall. In den Institutionen folgt sie auf die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben, ähnlich in den calvinischen Symbolen: in der Conf. Helv. II auf den lapsus hominis und das liberum arbitrium §§ 8 und 9, so auch Conf. Gall. § 12; Conf. Belg. § 16 u. s. w. Durchaus frei ist sie bei Calvin von aller aprioristischen Speculation. Freilich darf nicht verschwiegen werden, daß er sie ebenfalls in Verbindung bringt mit der Lehre von der Vorsehung Inst. I, c. 16 sq., allein diese selbst wird von ihr rein praktisch aus dem religiösen Bewußtsein des Menschen abgeleitet. Er beginnt die Abhandlung darüber mit den Worten: „Porro deum facere momentaneum creatorem qui semel dumtaxat opus suum absolverit, frigidum esset ac jejunum atque in hoc praecipue nos a profanis hominibus differre convenit, ut non minus in perpetuo mundi statu, quam prima ejus origine praesentia divinae virtutis nobis illuceat.“ Daß er im Verlauf der Entwickelung als strenger Denker jenes Bewußtsein aus Gottes Allmacht und Allwirksamkeit begründet, kann nicht auffallen. Wie feindlich er aber dabei gegen alle philosophische Speculation ist, geht aus den Worten hervor[a]): „Insipidum esset, philosophico more interpretari prophetae verba ps. 115, 3, deum esse primum agens, quia principium et causa est omnis motus, quum potius hoc solatio in rebus adversis se leniant fideles: nihil se perpeti nisi dei ordinatione et mandato, quia sunt sub ejus manu.“ Ueberhaupt tritt er den Philosophen, in denen er die Verteidiger des freien Willens sieht, überall sehr heftig entgegen[b]) und macht sogar dem Melanchthon in einem Briefe den Vorwurf, daß er nimis philosophice de

a) Ibid. Tom. I, p. 136.
b) p. 133. 141.

libero arbitrio zu lehren scheine[a]). Demgemäß müssen wir seine Erwählungslehre wesentlich in einem praktischen Bewußtsein begründet ansehen.

Darlegung.

Nachdem Calvin im ersten Buche der Institutionen von der Kenntnis Gottes als des Schöpfers und Erhalters geredet hat, beginnt er im zweiten die Lehre vom Menschen. Nicht ohne Ursache, sagt er, werde uns durch das alte Sprüchwort die Kenntnis unserer selbst empfohlen, denn ohne dieselbe täuschen wir uns über jedes Ding. Wer sich nun nach der Richtschnur des göttlichen Urtheils ansieht, findet nichts, was den Geist zu guter Zuversicht aufrichten kann, und je tiefer er in sich eindringt, desto mehr wird er daniedergeworfen, bis er, von jeder Zuversicht gänzlich entblößt, nichts übrig hat, das sein Leben recht bestimmen könnte[b]). Dies kommt aus der völligen Verderbtheit der menschlichen Natur. „Denn", sagt Calvin[c]), „es steht uns die Wahrheit unzweifelhaft und gegen alle Machinationen unerschütterlich fest, daß der Geist des Menschen so ganz entfremdet ist von Gottes Gerechtigkeit, daß er nichts, was nicht gottlos, verkehrt, schändlich, unrein, verbrecherisch wäre, ersinnt, begehrt, ausführt, daß das Herz von der Sünde so gänzlich bedeckt ist, daß es nichts als einen verdorbenen Gestank aushauchen kann. Diesen Fluch tragen schon die Kinder von Mutterleibe an, denn wenn sie auch noch keine Früchte der Ungerechtigkeit bringen, so haben sie doch den Samen in sich eingeschlossen." [d]) „Die heilige Schrift lehrt uns", fährt Calvin fort[e]), „daß dieser Zustand ein erblicher ist. Wenn sich nun auf diese Weise die Unreinigkeit der Eltern auf die Kinder verbreitet, so sind alle ohne jede Ausnahme schon durch ihren Ursprung verunreinigt. Es kann aber kein Anfang dieser Befleckung gefunden

a) Calvini epp. ed. Amst., p. 66.
b) Instit. Tom. I, p. 163.
c) p. 222.
d) p. 169.
e) p. 167

werden, wenn wir nicht zum Urvater aller als der Quelle zurückgehen. Aber Adam war keineswegs von Anfang in diesem Zustande des Verderbens. Vollständig rein und selig ist die ursprüngliche Natur des Menschen, denn wenn man einen Flecken darin annähme, so würde derselbe als ein Makel (contumelia) auf Gott zurückfallen." [a]) In diesem Zustande hätte Adam verharren können, wenn er gewollt hätte, denn er hatte vollständig freie Wahl zwischen Gut und Böse, und dennoch ist er gefallen. Die Ursache davon ist, daß Gott ihm nicht die Kraft gegeben hat, im Guten zu verharren, die virtus perseverantiae [b]). Gott ist also die eigentliche Ursache des Sündenfalles, denn leugnen läßt es sich nicht, daß Gott vorher gewußt habe, welchen Ausgang der Mensch haben würde, ehe er ihn schuf, und daß er es deshalb voraus wußte, weil er es in seinem Rathschluß so verordnet hatte. Dennoch bestreiten es viele thörichter Weise, als ob derselbe Gott, der, wie die Schrift predigt, alles thut, was er will, die edelste seiner Creaturen auf's ungewisse hin geschaffen hätte [c]). Nachdem nun das himmlische Bild in Adam verlöscht war, trat an seine Stelle jenes scheußliche Verderben und verflocht und versenkte alle in dasselbe Elend. „Das ist nun", sagt Calvin [d]), „das erbliche Verderben, welches die Alten Erbsünde nannten, und damit hat der Mensch auch die wahre Freiheit des Willens gänzlich verloren und nur noch die Freiheit, Böses zu thun, d. h. unter mehreren bösen Handlungen zu wählen." [e]) Aber diese Befleckung hat ihren Grund nicht etwa in der Substanz des Fleisches oder der Seele, sondern in Gottes Willen, welcher verordnet hat, daß der erste Mensch die Geschenke, welche er ihm gegeben hatte, zugleich für sich und die Seinen sowol habe als verliere [f]). Es geschehen daher alle Sünden der Menschen auch jetzt noch durch die Wirkung Gottes, dies

a) Tom. I, p. 125.
b) p. 134.
c) Tom. II, p. 151.
d) Tom. I, p. 166.
e) Tom. II, p. 195.
f) Tom. I, p. 168.

fordert seine Allmacht. Freilich nehmen viele nur eine Zulassung (permissum), nicht auch Bestimmung (voluntatem) zur Sünde an, weil ihnen der Knoten unlösbar scheint, daß der Satan und alle Gottlosen unter der Hand und dem Befehle Gottes seien, daß er ihre Bosheit nach jedem Ziele leite, wie es ihm beliebe, und sich ihrer Verbrechen zur Ausführung seiner Pläne bediene. „Aber", antwortet Calvin, „durch unzählige und klare Zeugnisse [der heiligen Schrift] wird bewiesen, daß die Menschen nichts ohne den geheimen Wink Gottes thun, noch nach ihrer eigenen Ueberlegung ausführen, was Gott nicht schon bei sich beschlossen und festgesetzt hätte" [a]). Hiermit ist nun für ihn der Grund des sündhaften Zustandes der Menschheit erklärt, die natürliche Folge davon ist aber die ewige Verdammnis. Denn Gott, der die höchste Gerechtigkeit ist, kann das Verderben, das er in uns allen sieht, nicht lieben. Wir haben also alle etwas in uns, was des Hasses werth ist, daher sind wir alle, wenn wir unsere verderbte Natur und das hinzukommende schlechte Leben ansehen, durch die Feindschaft gegen Gott vor seinem Angesichte Sünder und zur Verdammnis der Hölle geboren [b]).

In diesem verlornen Zustande befand sich nun die Welt, bis in der Person Christi der Erlöser erschien. Diese Erlösung war aber bei Gott schon von Ewigkeit beschlossen; „denn", frägt Calvin, „was kann alberner und abgeschmackter sein, als daß Gott aus der Höhe geschaut habe, woher dem Menschengeschlecht Heil kommen werde?" [c]) Christi Erlösung aber bestand darin, daß er uns erstens aus Menschenkindern zu Gotteskindern und was sein war von Natur, durch die Gnade zu dem unserigen machte, sodann, daß er dem Vater durch die Annahme der Person Adams Genugthuung leistete und in dem Fleische die Strafe, welche wir verdient hatten, abbüßte [d]). Die einzige Art unserer Befreiung ist nun, daß wir im festen Glauben diese Erbarmung fassen und in ausdauernder

a) Tom. I, p. 155.
b) p. 328.
c) Tom. II, p. 141.
d) Tom. I, p. 303.

Hoffnung darin ruhen[a]). Denn durch unser Theilhaben an Christus erlangen wir eine doppelte Gnade, nämlich daß wir durch seine Unschuld mit Gott versöhnt werden und statt des Richters einen gnädigen Vater im Himmel haben, sodann, daß wir, durch seinen Geist geheiligt, auf Unschuld und Reinheit des Lebens denken[b]). Woher kommt nun aber dieser Glaube, da wir doch von Natur ganz verderbt sind und keinen freien Willen haben? Calvin antwortet: „Die ganze heilige Schrift schreit, daß er ein Gnadengeschenk Gottes ist, daß es die reine Gnade (mera gratia) ist, wenn wir das Gute zu wollen anfangen." [c]) Er ist ein ganz besonderes Geschenk Gottes in doppelter Hinsicht, sofern die menschliche Vernunft zum Empfange der göttlichen Gnade gereinigt und der Geist in derselben befestigt wird[d]). „Die Erfahrung lehrt nun", so beginnt Calvin seine Erwählungslehre, „daß durchaus nicht alle Menschen diesen Glauben erlangen. Da der Bund des Lebens nicht bei allen Menschen gleichmäßig gepredigt wird und bei denen, welchen er gepredigt wird, nicht die gleiche Stätte findet, so zeigt sich in dieser Verschiedenheit eine wunderbare Tiefe des göttlichen Rathschlusses, und es ist offenbar, daß nach Gottes Wink den einen das Heil von selbst angeboten wird, die anderen aber ausgeschlossen werden." [e]) Hiernach gibt er seine Definition der Erwählung: „Es ist der ewige Rathschluß Gottes, durch den er bei sich festgesetzt hat, was er mit jedem einzelnen Menschen thun wolle. Denn es werden nicht alle unter gleichen Bedingungen geboren, sondern den einen ist die ewige Seligkeit, den anderen die ewige Verdammnis vorherbestimmt" [f]). Manche nehmen nun an, daß diese Vorherbestimmung durch das Vorherwissen Gottes bedingt sei; allein da er auf keine andere Weise das Zukünftige vorhersieht, als weil er bestimmt, daß es so geschehen soll, so ist der Streit darüber ver-

---

a) Tom. I, p. 352.
b) Tom. II, p. 6.
c) Tom. I, p. 198.
d) p. 377.
e) Tom. II, p. 129.
f) p. 133.

geblich, denn es steht fest, daß vielmehr alles nach seiner Anordnung eintritt[a]). Wie wir keinen Grund angeben können, warum er die Einen der Erbarmung würdigt, außer weil es ihm so gefällt, so haben wir auch für die Verworfenen nichts als seinen Willen[b]). Der Rathschluß der Erwählung ist also ein absolut freier.

Wenden wir uns nun zu den Erwählten, so sind sie also ex mera dei liberalitate und antequam jacerentur mundi fundamenta erwählt[c]). Aber nicht in sich selbst sind sie es, sondern nur in Christo, denn seinem Körper hat der Vater diejenigen, welche nach seinem ewigen Willen die Seinen sein sollten, einzupflanzen beschlossen[d]). Daher können nur Christen zu den Erwählten gehören, und auch von diesen nur wenige, denn die Gnade entreißt nicht viele dem Fluche und dem ewigen Tode[e]). An ihnen wird die Erwählung durch die Berufung offenbar, die man daher auch Bezeugung (testificatio) nennen könnte[f]). Indessen werden sie dadurch keineswegs gleich vom Mutterleibe an, noch alle in derselben Zeit, sondern, wie Gott seine Gnade austheilen will, der Heerde Christi einverleibt. Bevor sie zu diesem höchsten Hirten gesammelt sind, irren sie in der allgemeinen Wüste zerstreut umher und unterscheiden sich von den Anderen durch nichts, als daß sie durch die besondere Barmherzigkeit Gottes beschützt werden. Ja aus verschiedenen Beispielen der heiligen Schrift sehen wir, daß oft gerade die Lasterhaftesten berufen werden[g]). Diese Berufung besteht nun nicht etwa in der bloßen Verkündigung des Wortes, sondern in der Erleuchtung des heiligen Geistes. Daher ist sie ein Unterpfand des Heils, welches nicht täuschen kann. Der Glaube und die Heiligung, wovon einige fälschlich die Erwählung abhängig machen, sind also nachfolgende Zeichen derselben[h]).

a) Tom. II, p. 151.
b) p. 146.
c) p. 130. 138.
d) p. 161.
e) p. 142.
f) p. 157.
g) p. 165.
h) p. 160.

Calvin beruft sich daher auf den Johannes, welcher den Glauben Wissen, und auf Paulus; der ihn Erkenntnis nennt 1 Joh. 3, 2 vgl. Kol. 2, 2, indem die Gläubigen durch ihn wissen, sie seien Gottes Kinder [a]). Zur Befestigung dieser Zuversicht kommt aber noch die Unabänderlichkeit der Erwählung. Die heilige Schrift lehrt dieselbe an verschiedenen Stellen [b]). Freilich können auch, wie Calvin zugibt, die Erwählten von Zweifeln an ihrer Erwählung ergriffen werden, und das sind gerade die schwersten Versuchungen des Satans [c]); allein das muß festgehalten werden: wie klein und schwach auch der Glaube in ihnen sein mag, so kann dennoch, weil er das gewisse Pfand des Geistes Gottes und das Siegel ihrer Kindschaft ist, sein Gepräge niemals aus ihrem Herzen vertilgt werden [d]). Sie erlangen dann endlich in jenem Leben die über alle Beschreibung erhabene Seligkeit. Gott theilt ihnen seine Herrlichkeit, Tugend und Gerechtigkeit mit, ja er bietet sich selbst zum Genusse dar und, was noch herrlicher ist, er verwächst gleichsam mit ihnen in eins [e]).

Alle, welche nun nicht zu den Erwählten gehören, sind nach Calvins Lehre verworfen, „denn“, sagt er, „welche Gott übergeht, die verwirft er auch, will sie ausschließen“ [f]). Die große Mehrheit der Menschen ist daher zur Verdammnis bestimmt, vor allem die ganze Menge der Heiden. Ja Calvin hält sogar den gedankenlosen Leichtsinn derjenigen für schändlich, welche allen beliebigen Heiden und Ungläubigen den Himmel öffnen ohne die Gnade dessen, der allein das Heil ist, und beruft sich auf Eph. 2, 12, daß alle Heiden fern von Gott und der Hoffnung beraubt gewesen seien [g]). Dagegen hält er die Meinung, als ob alle ungetauften Kinder verdammt würden, für ganz falsch, gerade ihnen spreche

a) Tom. I, p. 363.
b) Tom. II, p. 163.
c) p. 160.
d) Tom. I, p. 361.
e) Tom. II, p. 183.
f) p. 146.
g) Tom. I, p. 224.

der Herr den Himmel zu, wenn der Geist bewirke die Wiedergeburt auch ohne Taufe[a]). Der Rathschluß der Verwerfung ist nun ebenso frei, wie derjenige der Erwählung, d. h. durch nichts als durch den Willen Gottes bestimmt, am allerwenigsten durch menschliche Werke. Dies zeigt schon der Apostel am Beispiel Esau's. Welche er zu einem schmachvollen Leben und zum Untergange des Todes geschaffen hat, damit sie die Gefäße seines Zornes würden und Beispiele seiner Strenge, diese beraubt er, damit sie zu ihrem Ziel gelangen, bald der Gelegenheit das Wort zu hören, bald verblendet und verstockt er sie durch die Predigt noch mehr[b]). Freilich können sie auch auf kurze Zeit glauben, wie Simon Magus, aber sie verstehen den Sinn der Predigt doch nur verworren und gelangen zu keinem festen Erfolge, denn nicht um sie wirklich dem Tode zu entreißen, hat sich Gott ihnen gnädig gezeigt, sondern er erleuchtet sie nur vorübergehend mit einigen Strahlen seiner Gnade[c]). Auch die Strafen, welche sie hier auf Erden treffen, haben nicht etwa den Zweck, daß sie zu einer besseren Gesinnung zurückkehren, sondern nur, daß sie Gott als Richter und Rächer ihrer Bosheit kennen lernen. Daher sie auch, obgleich seufzend unter der Geißel, die Ursache nicht bedenken und aus diesem Leichtsinn Verhärtung ziehen oder murren und toben gegen ihren Richter und so durch diese wüthenden Ausbrüche in wahnsinniger Wuth verstockt werden[d]). So können sie denn auf keine Weise dem unabänderlichen Schicksal entgehen, das Gott über sie verhängt hat, und dasselbe ist schrecklich. Die Schwere der göttlichen Rache an den Verworfenen kann keine Beschreibung erreichen. Darum werden uns die Qualen durch körperliche Dinge versinnbildlicht, nämlich durch Finsternis, Geheul, Zähneklappen, unauslöschliches Feuer, den Wurm, welcher ohne Ende am Herzen nagt[e]).

---

a) Instit. Tom, II, p. 394.
b) p. 166.
c) Tom. I, p. 360.
d) Tom. II, p. 427.
e) p. 185.

Theodicee.

Wie kann nun aber die göttliche Heiligkeit mit dieser Lehre vereinigt werden? Calvin selbst bringt den Einwurf vor. Wenn Gott sich nicht nur der Handlungen schlechter Menschen bedient, sondern auch ihre Gedanken und Neigungen regiert, so scheint er der Urheber aller Verbrechen zu sein. Allein, sagt er, man vermischt hierbei fälschlich Gebot (praeceptum) und Wille (voluntas), welche doch weit voneinander verschieden sind, wie unzählige Beispiele beweisen. Es ist sein Wille, daß eine böse That geschehe, aber nicht sein Gebot an den Menschen, vielmehr verletzt derselbe das letztere ausdrücklich, wenn er Sünde thut. Wenn Gott dadurch, daß Absalom seines Vaters Weiber schändete, den Ehebruch Davids rächen wollte, so hatte er doch damit dem verbrecherischen Sohn nicht geboten, die Blutschande zu begehen[a]). Wir sehen in der Geschichte von Hiob ganz evident, daß Gott, der Satan und die Chaldäer dasselbe wollen, und dennoch geschieht durch die Verschiedenheit des Zweckes, den ein Jeder dabei hat, daß Gottes Gerechtigkeit makellos daraus hervorleuchtet, während sich die Bosheit des Satans und der Menschen auf eine schmachvolle Weise darin kundgibt[b]). Ebendasselbe zeigt der Verrath des Judas, der nach dem Willen Gottes und Jesu geschah und doch für Judas, der weit entfernt war von der Absicht, die Welt dadurch zu erlösen, die größte Sünde bleibt. Mit Recht also erinnert Augustin, daß Gott in dieser Sache nicht darnach frage, was die Menschen konnten und was sie gethan haben, sondern was sie wollten, so daß die Absicht und der Wille in Betracht kommt. Hierbei müssen wir uns beruhigen, denn all unser Wissen darf nichts anderes sein, als mit sanfter Gelehrigkeit alles und zwar ohne Ausnahme anzunehmen, was in der heiligen Schrift überliefert ist[c]). Calvin will sich daher, um diese Sache zu erklären, nicht erst einen außerhalb des Gesetzes stehenden Gott (deum exlegem, ein Wort

---

a) Tom. I, p. 159.
b) p. 205.
c) p. 160.

Zwingli's) erfinden, sondern behauptet einfach, daß Gott Niemandem Rechenschaft schulde und wir keine competenten Richter in dieser Sache seien. Wenn wir es dennoch versuchen, so trifft uns die Drohung des Ps. 51, 6: Gott wird Sieger bleiben, so oft er von einem sterblichen Menschen gerichtet wird [a]).

Wenn ferner Jemand Gott der Ungerechtigkeit anklagt, weil er die Menschen, ehe sie waren, zur Verdammnis bestimmt habe, so frägt Calvin statt der Antwort, was denn Gott nach ihrer Meinung dem Menschen schuldig sei, wenn er ihn nach seiner Natur schätzen wolle? Insofern wir alle mit Sünde bedeckt sind, können wir gar nicht anders als Gott verhaßt sein und zwar nicht nach dem Maß tyrannischer Willkür, sondern des allerbilligsten Rechtes. Aber, fährt er fort, ist nicht die Ursache der Verdammnis, nämlich die Verderbnis, von Gott selbst verordnet? Ich gestehe, daß durch Gottes Willen alle Söhne Adams in dies Verderben gerathen sind und daß man immer zu dem bloßen Gutdünken des göttlichen Willens zurückgehen müsse, dessen Ursache in ihm selbst verborgen ist [b]). Allein man muß hier unterscheiden zwischen Nothwendigkeit und Zwang (necessitas und coactio); der Mensch sündigt mit der größten Neigung seines Geistes, bewegt durch die eigene Begier, nicht durch einen äußerlichen Zwang. Wer kann also sagen, daß der Mensch weniger freiwillig sündige, weil er der Nothwendigkeit zu sündigen unterworfen ist [c]). Man darf aber nicht weiter folgern, daß auch Gott dieser Beschränkung unterliege, denn hier tritt uns Paulus folgendermaßen entgegen: O Mensch, wer bist du, daß du mit Gott rechtest rc. Röm. 9, 26. Freilich behauptet man, auf diese Weise werde die göttliche Gerechtigkeit nicht wirklich verteidigt, sondern nur eine Ausflucht gesucht. Allein welcher stärkere Grund kann beigebracht werden als die Erinnerung daran, wer Gott ist? Wunderbar ist die Wuth der Menschen, das Unendliche ihrer Vernunft zu unterwerfen [d]). Ganz thöricht

a) Tom. II, p. 148.
b) Ibid.
c) Tom. I, p. 195.
d) Tom. II, p. 154.

endlich ist der Einwand, daß Gott, wenn er einmal alle als schuldig ansieht, auch alle gleichmäßig strafen müsse. Als ob ihm die Barmherzigkeit verboten oder er gezwungen wäre, wenn er sich erbarmen wolle, der Gerechtigkeit zu entsagen! Er ist hierbei gerade so frei von jeder Anklage wie ein Gläubiger, in dessen Macht es steht, dem Einen die Schuld zu erlassen und sie von dem Andern zu fordern[a]).

Schwieriger ist die Frage nach der Güte Gottes zu beantworten. Mit welchem Rechte zürnt der Herr seinen Geschöpfen? Denn nach bloßer Willkür zu verderben, welchen es beliebe, kommt mehr einem Tyrannen als einem rechtmäßigen Richter zu[b]). Insbesondere jammern die Gottlosen, daß Gott seine elenden Creaturen zu dem grausamen Spiel seiner unbeschränkten Allmacht mißbrauche[c]). Calvin kann sich beim Anblicke so vieler dem ewigen Tode verfallener Völker nicht enthalten, zu bekennen, daß es ein schaudererregender Rathschluß sei (decretum horribile)[d]). Indessen ermahnt er die Frommen, in deren Seele solche Gedanken aufsteigen, zu bedenken, wie gottlos es sei, nach den Gründen des göttlichen Willens zu forschen. Derselbe ist so sehr die große Regel aller Gerechtigkeit, daß man als gerecht ansehen muß, was er will und weil er es will. Dies wird diejenigen zurückhalten, welche über Gottes Geheimnis mit Ehrfurcht denken, und was die Gottlosen betrifft, die sich nicht scheuen, Gott öffentlich zu lästern, so wird der Herr gegen sie sein Recht schon selbst zu verteidigen wissen und sie so überzeugen, daß sie seinem Gerichte nicht entrinnen[e]).

Praktische Folgen.

Ueber die Anwendung der Erwählungslehre im gewöhnlichen Leben bemerkt Calvin, daß die Untersuchungen darüber schon an und für sich mislich seien und durch die menschliche Neugier

a) Tom. II, p. 154.
b) p. 147.
c) p. 168.
d) p. 151.
e) p. 148.

welche kein Geheimnis Gott übrig lassen möchte, noch gefährlicher werden. Da nun viele, und darunter nicht schlechte Männer in diese Verwegenheit gerathen, so muß man sie angelegentlich ermahnen, daß sie hier in das Allerheiligste der göttlichen Weisheit dringen, das zu einem Labyrinthe ohne Ausgang wird, wenn es nicht gelingt, die Neugier zu stillen[a]). Dagegen ist es durchaus nicht zu billigen, wenn einige dem Uebel dadurch abhelfen wollen, daß sie lehren, man müsse vor jeder hierher gehörigen Frage wie vor einem Felsenriff fliehen. Die heilige Schrift ist eine Schule des heiligen Geistes, in welcher einerseits nichts fehlt, was zu wissen dienlich ist, andererseits aber auch nichts Unnützes gelehrt wird. Was also in der Schrift von der Vorherbestimmung vorgetragen wird, das müssen wir uns hüten den Gläubigen vorzuenthalten, damit es nicht scheine, als ob wir den Geist anklagen, welcher etwas bekannt gemacht habe, das man lieber irgendwie unterdrücken müsse. Nur muß dabei die nöthige Mäßigung angewendet werden, so daß wir da, wo der Herr seinen heiligen Mund schließt, auch aufhören, zu fragen[b]). Freilich werden viele sagen, wenn Gottes Rathschluß von Ewigkeit unveränderlich feststeht, so liegt nichts daran, was man thue. Gott weiß, was er einmal mit uns beschlossen hat zu thun. Wenn er uns das Heil bestimmt hat, so wird er es uns seiner Zeit zuführen; wenn den Tod, so ist es vergeblich, dagegen zu kämpfen. Aber dieses Schweinegrunzen, sagt Calvin, wird von Paulus völlig erstickt, welcher Eph. 1, 4 erinnert, daß wir deshalb erwählt sind, damit wir ein heiliges und unschuldiges Leben führen. Mögen sie deshalb nicht ablassen, durch fortwährende Schandthaten Gottes Zorn auf sich zu häufen, und weit entfernt, gegen Gottes Urtheil vergeblich zu kämpfen, durch offenbare Zeichen bestätigen, daß es schon gegen sie gefällt ist! Uns dagegen, die wir wissen, daß das Ziel der Erwählung die Heiligkeit des Lebens ist, muß sie vielmehr anregen und antreiben, derselben nachzutrachten. Denn es widerspricht sich ja auf das schneidendste, einerseits von der Tugend abzustehen,

a) Tom. II, p. 130.
b) p. 131.

weil die Erwählung zum Heil ausreiche, und andererseits anzunehmen, daß das Ziel der Erwählung im Tugendstreben bestehe[a]). Dann aber ist diese Lehre sehr heilsam. Selbst in ihrer Dunkelheit gewährt sie nicht nur Nutzen, sondern auch die lieblichste Frucht. Denn niemals werden wir ganz überzeugt sein, daß unser Heil aus der Quelle des reinen Erbarmens Gottes fließt, als bis uns seine Erwählung eingeleuchtet hat[b]).

Vergleichung beider Lehren.

Wenn wir nun dazu übergehen, einen vergleichenden Blick auf diese eigentümliche Lehre der beiden großen Reformatoren zu werfen, so sehen wir, daß sie im wesentlichen miteinander übereinstimmen. Stellen wir ihre gemeinschaftlichen Sätze noch einmal kurz zusammen, so sind es folgende:

Sie erklären sich beide für die Annahme, daß Gott von Ewigkeit her eine Bestimmung über das Verhältnis eines jeden einzelnen Menschen zur Seligkeit getroffen habe, und daß diese Vorherbestimmung nicht etwa bedingt sei durch das göttliche Vorherwissen der menschlichen Handlungen, denn Wissen und Wollen ist in Gott identisch, sondern daß es für dieselbe keinen anderen Grund gebe als eben den göttlichen Willen, sie sei absolut frei. Demgemäß ist auch der Sündenfall Adams nicht Bedingung, sondern Folge der göttlichen Vorherbestimmung (Supralapsarismus), ja Gott ist auch die bewirkende, nicht bloß zulassende Ursache alles Bösen (causa efficiens, nicht permittens). An einen freien Willen des Menschen ist also nicht zu denken. Aber ebenso ewig als der Sündenfall und die Sünde ist auch die Erlösung in Christo beschlossen, mithin hängt die Gnade nicht von ihr, sondern sie von der Gnade ab.

Diese Erlösung bezieht sich aber nicht auf alle Menschen, denn jene Vorherbestimmung entscheidet keineswegs in gleicher Weise

a) Tom. II, p. 154.
b) p. 130.

über die Menschen, sondern die einen sind zur Seligkeit, die anderen zur Verdammnis geschaffen. Demgemäß ist ein doppelter Rathschluß Gottes zu unterscheiden, der der Erwählung und der der Verwerfung. Was die erstere betrifft, so versteht es sich nach dem Gesagten von selbst, daß keinerlei Verhalten den Menschen dazu prädisponiren könne, daß sie Lasterhafte und Gottlose ohne Unterschied treffe. Aber nur durch Christum und in ihm werden die Menschen erwählt. Da nun der Glaube allein die Angehörigkeit an Christum ausmacht, so ist er das einzige Mittel zur Seligkeit, aber nicht etwa als ob er Bedingung, sondern sofern er Zeichen der Erwählung ist. Denn die Gnade wirkt denselben auf wunderbare Weise und zwar hebt sie die natürliche Verstockung auf und setzt Empfänglichkeit an ihre Stelle, ist also unwiderstehlich (gratia irresistibilis), und da ferner ein jeder Rathschluß Gottes unabänderlich ist, so kann auch die Gnade, nachdem sie einmal empfangen ist, nicht wieder verloren werden (gratia inamissibilis), obgleich Gott allerdings auch die Erwählten in Sünde und Unglauben stürzt, damit sie ihrer Schwachheit nicht vergessen. Die Erwählten sind aber nur wenige, die große Masse der Menschen bleibt ihrem natürlichen Verderben überlassen und damit verworfen. An eine Bedingung der Verwerfung durch das Verhalten der Menschen ist ebenfalls nicht zu denken, vielmehr ist sie nur im unerforschlichen Rathschluß Gottes begründet. Aeußere Kennzeichen lassen sich schwer angeben, am wenigsten ist es der Mangel der Taufe. Auch Gottlosigkeit und Lasterhaftigkeit sind nicht entscheidend, denn die Erwählung kann erst später zum Bewußtsein kommen. Weil aber die Verworfenen nie zum wahren Glauben gelangen können, so deutet hartnäckiger Unglaube gegen das gehörte Wort allerdings auf die Verwerfung. Auch dieser Rathschluß ist selbstverständlich unabänderlich.

Mit den moralischen Eigenschaften Gottes steht diese Lehre nicht in Widerspruch. Vielmehr wird durch die Verwerfung die göttliche Gerechtigkeit, durch die Erwählung die göttliche Güte verherrlicht.

Was ihre praktischen Folgen betrifft, so können nur die Verworfenen sie zum Vorwand ihrer Laster misbrauchen; allein ihre

Verdammnis ist ja ohnehin gewiß. Den Erwählten dagegen ist sie nicht nur ein Beweggrund zum rechten Eifer in der Heiligung, sondern auch der stärkste Anker in allen Lebenslagen, da sie darin die zweifellose Gewißheit ihrer ewigen Seligkeit haben. —

Aus dieser Zusammenstellung ersehen wir, wie unrecht man thut, das Dogma von der absoluten Prädestination in der reformirten Kirche allein von dem Einflusse Calvins abzuleiten und eine mildere Fassung desselben bei Zwingli anzunehmen. Allein trotz ihrer Uebereinstimmung in allen wesentlichen Punkten lassen sich gewisse Differenzen doch nicht leugnen. Calvin schätzte Zwingli als Theologen nicht sehr hoch, und wir finden auch in seinen Auslassungen über diese Lehre Stellen, in denen er die Meinung desselben, freilich ohne seinen Namen zu nennen, ausdrücklich bekämpft. Wie gering Calvin jene Uebereinstimmung anschlug, davon gibt er in einem Briefe an Bullinger einen interessanten Beweis[a]). Er sagt daselbst mit Bezug auf seinen gegen Hieronymus Bolsec über die Erwählung geführten Streit: Obstupui sane, cum in tuis litteris legerem, docendi genus quo utor multis bonis viris displicere. Et Zwingliano Hieronymus offenditur. Obsecro, quid simile? Genus doctrinae Zwinglii et Calvini nil habet simile. Zwinglii enim libellus (de providentia), ut familiariter inter nos loquamur, tam duris paradoxis refertus est, ut longissime ab ea quam adhibui moderatione distet. Es wäre indessen des großen Mannes unwürdig, anzunehmen, daß er hiermit jede Aehnlichkeit des Inhalts seiner und der zwingli'schen Lehre leugnen wollte, denn dies könnte nur absichtliche Verkennung der Wahrheit sein. Allein er spricht ja auch nicht von der doctrina selbst, sondern nur von dem genus doctrinae. Die Form der betreffenden Lehre Zwinglis ist es, welche er der seinigen für unähnlich hält, und hierin tritt uns in der That

---

a) Siehe denselben in Hundeshagen, Die Conflicte des Zwinglianismus, Luthertums und Calvinismus in der Bernischen Landeskirche, S. 276.

der wesentlichste Unterschied der Erwählungslehre Zwingli's und Calvins entgegen.

Es sind verschiedene Wege, auf welchen beide zu ihren Resultaten gelangen, bei Zwingli der speculative, bei Calvin der empirische. Jener geht streng theoretisch von dem reinen Begriff Gottes aus und construirt von da aus Vorsehung und Erwählung; dieser spricht seine Abneigung vor dieser philosophischen Weise, die Schrift zu erklären, offen aus und bleibt praktisch bei der thatsächlich vorhandenen Sünde und Verderbnis des Menschen stehen, aus welcher a posteriori dasselbe folgt. Derselbe Grundunterschied tritt dann überall hervor. Calvin kommt zur doppelten Prädestination, weil er die Thatsache vor sich steht, daß einige glauben, andere nicht. Da der Glaube ihm nur ein Geschenk Gottes ist, so kann er die Ursache davon nur in Gott suchen, und da Glaube und Unglaube in unmittelbarer Beziehung zur Seligkeit und Verdammnis stehen, so muß die Gewährung oder Vorenthaltung desselben zugleich Erwählung oder Verwerfung sein. Nach Zwingli dagegen mußte Gott seiner Natur nach ebenso sehr seine Gerechtigkeit als seine Güte offenbaren. Jenes konnte nur geschehen durch die Verdammnis der Sünder, dieses durch die Begnadigung einiger von ihnen; mithin ist die doppelte Vorherbestimmung in Gottes Wesen selbst gegründet. A priori betrachtet, läßt sich ferner kein Grund angeben, warum die Güte Gottes sich nur innerhalb gewisser Völker hätte offenbaren müssen. Zwingli kann daher auch unter den Heiden Erwählte annehmen. Für Calvins Anschauungsweise dagegen mußte dieser Gedanke höchst anstößig sein, denn die Erfahrung zeigte eben nur bei einzelnen Völkern den Glauben, bei allen anderen völligen Unglauben. Er bekämpft daher jene zwingli'sche Liberalität in sehr starken Ausdrücken: Quo foedior est eorum socordia qui coelum profanis et incredulis quibuslibet patefaciunt etc.[a]).

Auch in der Theodicee zeigt sich der Unterschied der speculativen und der empirischen Methode. Zwingli sucht durch philosophische

---

a) Instit. Tom. I, p. 224.

Deductionen die göttlichen Eigenschaften zu wahren, Calvin bleibt bei seinen Sätzen stehen, verweist höchstens auf einige in der Erfahrung bewährte, feine Distinctionen, ohne dadurch das Räthsel lösen zu wollen; vielmehr ist sein letzter Grund überall die Berufung auf Gottes unerforschliches Wesen. Demgemäß geht jener bei Verteidigung der göttlichen Heiligkeit auf den Gottesbegriff zurück, der über jenes Gesetz erhaben ist und somit auch kein Gesetz übertreten, d. h. Sünde begehen kann. Diese letztere entsteht erst im Menschen, insofern derselbe die von Gott gewollte That mit seinen sündlichen Neigungen in Verbindung setzt. Calvin verwirft die Fiction eines deus exlex[a]) und zeigt aus der Erfahrung, daß ein Unterschied stattfinde zwischen Gottes Gebot und Willen, insofern der Mensch bei Begehung der gottgewollten Sünde doch eine innere Neigung gegen sein Gebot habe, und begnügt sich im übrigen, dem Menschen das Recht abzusprechen, mit Gott zu rechten, und zur Unterwerfung aufzufordern.

Die Gerechtigkeit weist Zwingli in den Strafen der Sünde nach, denn diese bleibt, obgleich von Gott bewirkt, dennoch strafbar, weil sie aus jenen selbstischen Leidenschaften gethan wird; während Calvin wieder nach einer Unterscheidung der nothwendig und doch nicht gezwungen geschehenen Sünde auf Gottes unerforschliches Wesen zurückgeht. Am schneidendsten wird der Gegensatz, wo sie von der göttlichen Güte in Bezug auf die Verworfenen reden. Calvin wird hier durch den Anblick so vieler Verdammten zum Geständnis des decretum horribile gezwungen; Zwingli dagegen kann in der Theorie die Güte Gottes selbst noch in der Hervorbringung der Sünde und in der Verwerfung nachweisen, da ja die Verworfenen daran Gottes Gerechtigkeit, also eine Offenbarung und Mittheilung seines Wesens erfahren!

Endlich lassen sich ihre verschiedenen Ansichten über die praktische Verwendung der Lehre aus derselben Quelle erklären.

---

a) Instit. Tom. I, p. 148.

Zwingli wollte sie dem Volke vorenthalten und in die Dogmatik verweisen; er konnte dies, weil sie ihm ein schwieriges Theologumenon war. Ebenso natürlich ist es aber, daß Calvin dies für höchst unrecht erklärt[a]). Da es ihm eine historisch in der Schrift und im Leben gegebene Lehre war, so konnte er das Verschweigen derselben allerdings nur für einen Betrug des Volkes und für ein Meistern des heiligen Geistes ansehen.

Unzweifelhaft also waltet bei aller Uebereinstimmung Zwingli's und Calvins in Bezug auf den wesentlichen Inhalt der Prädestinationslehre doch eine sehr beachtenswerthe Verschiedenheit des Interesses ob, das sie dabei haben. Und dieser Umstand ist ein Beitrag zur Charakteristik beider Männer. Zwingli war unleugbar ein mehr philosophisch gerichteter Geist, in dessen ganzer Theologie ein gewisses speculativ-rationalistisches Element nicht zu verkennen ist und der daher auch die Immanenz vorwiegend betont. Wenn freilich die modernen Züricher ihn deshalb zum Vertreter ihrer destructiven Theologie machen wollen und auch andere ihn des Pantheismus anklagen, so geschieht es mit großem Unrecht. Schon Zeller hat richtig bemerkt, daß es zwei Sätze sind, die in ihrer Verbindung den Pantheismus ausmachen: „1. Die Welt ist nichts als die Erscheinung Gottes, 2. Gott ist nichts als das Wesen der Welt", und daß Zwingli nur den ersten ausgesprochen hat. Den anderen würde er mit Entrüstung abgewiesen haben. Dies beweist seine Bestreitung der Anfangslosigkeit der Welt, sowie die überall sichtbare Voraussetzung der Persönlichkeit Gottes. Bei Calvin dagegen tritt wiederum der rein religiöse Charakter hervor, dessen Theologie empirisch von den inneren Erfahrungen des gläubigen Gemüthes ausgeht, zu denen in erster Reihe die absolute Verderbtheit der menschlichen Natur gehört, und die daher stets erfüllt ist von der Transcendenz des höchsten Wesens. Wahrhaft imponirend aber, obwol vielen flachen Universalisten vielleicht kaum verständlich

a) Instit. Tom. II, p. 131.

bleibt die beiden Männern eigentümliche Energie des Gottesbewußtseins, welche den Schöpfer auch noch für die Erschaffung einer zu ewiger Qual bestimmten Welt zu preisen im Stande ist und in sich selbst die Möglichkeit eines sittlichen Verdienstes bis zu völliger Undenkbarkeit vernichtet.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Sargon und Salmanassar

nach den assyrischen Denkmälern

von

Prof. D. Schrader in Gießen.

Der geehrte Herausgeber, Herr D. Riehm, hat in Heft IV des vorigen Jahrganges, S. 683—698 die Aufmerksamkeit der Leser dieser Zeitschrift auf einen dunklen Punkt der assyrisch-israelitischen Geschichte gelenkt, in Bezug auf welchen man in jüngster Zeit vielleicht etwas zu vorschnell abgeschlossen hatte. Er betrifft das Verhältnis der beiden im Alten Testament erwähnten assyrischen Könige Sargon und Salmanassar, von denen jener in der assyrischen Inschrift, dieser im Alten Testament als Eroberer Samariens genannt wird. Nachdem in letzter Zeit im allgemeinen die Meinung der Gelehrten sich dahin geneigt hatte, daß wir unter den Genannten zwei verschiedene und zwar auf einander folgende ninivitische Herrscher zu sehen hätten, tritt D. Riehm wiederum entschieden für die Identität derselben in die Schranken, indem er namentlich darauf hinweist, daß 1) die assyrischen Denkmäler des Salmanassar gar nicht Erwähnung thun; daß 2) für die laut den Inschriften mindestens 15jährige Regierung Sargons in dem Falle, daß er eine von Salmanassar verschiedene Persönlichkeit,

zwischen dem Zeitpunkte der Eroberung Samariens (im ersten Jahre dieses Königs und dem sechsten des Königs Hizkia von Juda) und demjenigen des Feldzuges Sanheribs gegen Juda im vierzehnten Jahre Hizkia's ein Raum nicht bliebe; daß 3) was in der Bibel von Salmanassar ausgesagt werde (Eroberung Samariens), in den Inschriften Sargon sich zuschreibe; endlich daß 4) wie von Salmanassar eine Sendung zu den Kittäern berichtet werde (Menander bei Josephus), so auch gerade auf dem Boden des alten Kittion ein Standbild des Sargon gefunden sei, und daß nicht minder auch die lange Dauer des syrischen Feldzugs mit der kurzen (nach den Inschriften im ganzen nur fünfjährigen) Regierung des für Salmanassar gehaltenen assyrischen Königs in Widerspruch stehe. Wir verkennen das Gewicht dieser Erwägungen nicht, möchten aber doch meinen, daß sich die Sache auch noch etwas anders ansehen ließe und auf Grund der assyrischen Denkmalforschung angesehen werden muß. Wir treten ohne weitere Umschweife in die Erörterung ein.

Zunächst hat es denn doch von vornherein gewiß immer etwas Bedenkliches, zwei Persönlichkeiten mit gänzlich verschiedenem Namen zu identificiren, wenn die älteren Nachrichten über dieselben auf eine solche Identität keine Hindeutung enthalten. Es dürfte das bei einem hebräischen Geschichtschreiber um so mehr in's Gewicht fallen, als gerade diese des häufigsten auf eine solche Identität von Oertern, Ländern, Persönlichkeiten u. s. f. hinweisen, falls nämlich eine solche in Wirklichkeit oder aber auch nur nach ihrer Ansicht statthatte. Ich erinnere nicht weiter an die vielen geographischen Doppelbenennungen im Pentateuch und im Buche Josua (1 Mos. 14, 2. 7. 8. 17; 23, 2 u. s. f.), sondern begnüge mich nur z. B. auf Richt. 7, 1 zu verweisen, wo die Identität von Gideon und Jerubbaal durch die Bemerkung „Jerubbaal, das ist Gideon“ ganz ausdrücklich ausgesprochen wird. Wo eine solche ganz bestimmte Angabe sich nicht findet, wird demnach im allgemeinen anzunehmen sein, daß zwei verschieden benannte Persönlichkeiten auch wirklich verschiedene seien, zumal wenn nicht etwa, wie z. B. bei Serubbabel = Scheschbazar (Esr. 1, 8; 2, 2; 5, 15), die beiden Namen verschiedenen Sprachen (hebräisch und

persisch) angehören[a]), was aber in dem vorliegenden Falle nicht eintrifft, da „Salmanassar“ und „Sargon„ zweifellos beide assyrische Namen sind. Aber, wird man vielleicht einwenden, findet es sich nicht gerade bei Herrschern auch sonst, daß sie zwei verschiedene Namen führen, und trifft dieses nicht vielleicht gerade bei den assyrischen Königsnamen ein? Eine solche Möglichkeit ist a priori nicht abzustreiten. Ich denke dabei nicht sowol an Doppelnamen wie Napoleon-Bonaparte, da dieser Potentat als Fürst doch immer nur einen Namen geführt hat; wol aber z. B. an Sultan Saladin, der von den morgenländischen Geschichtsschreibern ganz gewöhnlich als „Malikunnâssir“, d. i. „siegreicher König“ bezeichnet wird. Für die assyrischen Herrscher muß nun aber Derartiges durchaus in Abrede gestellt werden. Soweit ich die assyrischen Königsnamen durchmustert habe, findet sich unter den uns bekannten 35 Königen von Assur auch nicht ein einziger, der auf den Denkmälern jemals mit zwei verschiedenen Namen bezeichnet wäre. Wol findet sich eine oft sehr abweichende Schreibung der assyrisch-babylonischen Namen. Der Name Nebucadnezar z. B. findet sich bald rein phonetisch: Nabukudurriussur (so in der von Grotefend veröffentlichten großen Nebucadnezarinschrift Bellino's, in der Inschrift des East-India-House, in der Inschrift des Kanals u. s. f.), bald theilweis phonetisch: X-durri-Y geschrieben (so auf den Backsteinen im Museum zu Zürich), bald aber rein ideographisch mit Zeichen, die phonetisch An-pa-sa-du-sis lauten würden (so in der großen Dariusinschrift von Behistun). Eine aber auch nur oberflächliche Betrachtung jenes ideographisch geschriebenen Namens gibt an die Hand, daß wir es hier eben mit Ideogrammen zu thun haben, daß die An-pa zu sprechenden Zeichen nur Ideogramm für den Gott Nebo sind u. s. f. Indem man dieses bei Beginn der Entzifferung der Keilinschriften dritter Gattung nicht sofort überschaute, entstanden jene verschiedenen Lesungen der assyrischen Eigennamen, die den mit dem Mechanismus der assyrischen Schrift Un-

a) Obgleich beiläufig auch in dem angeführten Falle die Identität doch nicht ganz fraglos sein möchte. S. de Saulcy, Étude chronologique des livres d'Esdras et de Néhémie. Par. 1868.

bekannten stutzig machen konnten. Jetzt ist kein Zweifel mehr darüber, daß die Babylonier den Namen des betreffenden Königs nur Nebucadnezar oder ähnlich aussprachen. Ebenso ist es jetzt anerkannt, daß die Assyrer jenen Sardanapal, der den Nordwestpalast erbaute und dessen Name sich auf drei, vier und mehr Weisen geschrieben findet, nur Assur-nâssir-habal nannten u. s. f.[a]) Genau das Gleiche gilt von dem Namen des in Rede stehenden Königs Sargon. Auch dieser wird auf den Monumenten von Khorsabad auf mehrfache Weise geschrieben, immer aber mit phonetischen oder ideographischen Elementen, die Sargina d. i. Sargon zu sprechen. Ein Wort „Salmanassar" läßt sich aus diesen Elementen platterdings nicht herauslesen. Daß der König somit bei den Assyrern nur diesen Namen führte, ist zweifellos. Aber wie, wenn nun vielleicht die Hebräer sich über den Namen dieses Königs geirrt und von sich aus denselben fälschlich Salmanassar geheißen hätten, dieses vielleicht in Nachwirkung der Erinnerung an jenen Salmanassar, dem Jehu Tribut entrichtete (Riehm S. 698)? Diese Möglichkeit, in abstracto denkbar, hat nach unserer Ansicht in dem vorliegenden Falle keine Wahrscheinlichkeit, und zwar zuvörderst deshalb, weil wir, auch bei den Assyrern, keine Spur davon haben, daß jener Mitte des neunten Jahrhunderts lebende Salmanassar je einen feindlichen Fuß in israelitisches Gebiet gesetzt hat. Durch die Anerkennung der Oberhoheit Assyriens kam wahrscheinlich Jehu jedem feindlichen Zusammenstoße mit der gefürchteten Ostmacht zuvor, beziehungsweise, um den Preis dieser freiwillig eingegangenen Verpflichtung dem Großkönige gegenüber (vgl. Ahas u. Tiglath-Pileser) stellte derselbe ihn gegen die Angriffe der Damascener sicher. Wie also der Name Salmanassar gewissermaßen Generalname der assyrischen Herrscher bei den Israeliten hätte werden können, ist nicht abzusehen. Sodann haben ja die Hebräer den Phul und den

---

a) Will sich der Leser weiter über den dermaligen Stand der Entzifferung der assyrisch-babylonischen Keilinschriften orientiren, so verweise ich ihn auf meine Abhandlung: „Prüfung der Basis der Entzifferung der assyrisch-babylonischen Keilinschriften" in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Bd. XXIII, S. 337ff.

Tiglath-Pileser ganz richtig von jenem Salmanassar unterschieden: wie nun sollten sie dazu kommen, nach diesem Herrscher noch den Sargon fälschlich als Salmanassar zu bezeichnen, den zudem die zeitgenössischen Israeliten unter seinem richtigen Namen sehr wohl kannten (Jes. 20, 1)? Es kommt hinzu noch ein weiterer Umstand. Josephus hat (Archäol. IX, 14. 2) den Bericht des Menander über die Unternehmung des assyrischen Königs gegen Tyrus auf Salmanassar bezogen (*καὶ τὰ μὲν ἐν τοῖς Τυρίων ἀρχείοις γεγραμμένα κατὰ Σαλμανασάρου τοῦ Ἀσσυρίων βασιλέως ταῦτ᾽ ἐστίν*). Daraus folgt zunächst zweifellos, daß Menander in seinem Berichte nicht von Sargon gesprochen hat, sonst würde Josephus sicher nicht jenen, sondern diesen genannt haben. Es ist aber auch nicht wahrscheinlich, daß Josephus in dem Werke Menanders gar keinen Namen eines assyrischen Königs vorgefunden hat, da die ganze Anführung des Josephus nur Sinn hat; wenn in den tyrischen Annalen, beziehungsweise bei Menander, nicht von irgend einem assyrischen Könige, sondern eben von Salmanassar die Rede war. Wie sollte auch sonst Josephus dazu gekommen sein, das Berichtete auf diesen König zu beziehen, da es mit der Eroberung Samariens ja gar nicht unmittelbar in Verbindung stand und Josephus es hätte schließlich ebensogut auf Tiglath-Pileser oder Phul oder Sargon beziehen können[a])? — Ist dem aber so, so kannten auch die Phönicier einen König Salmanassar; der präsumirte Irrtum wäre also gleicherweise wie den Hebräern, so auch den Phöniciern begegnet, — was doch anzunehmen sehr bedenklich sein dürfte.

Es sprechen nun aber, meinen wir, noch weitere ganz positive Gründe gegen die beregte Identificirung beider Herrscher. Den

a) Denn daß Josephus wirklich bei jener Combination einer glaubwürdigen historischen Tradition gefolgt sei (wie Dr. Riehm S. 696 die Sache anzusehen scheint), kann man doch füglich nicht annehmen, liegen doch zwischen Josephus und dem in Rede stehenden Ereignisse 800 Jahre, und weiß doch sonst Josephus über alle diese Dinge notorisch nichts, das er nicht dem Alten Testament oder anderweiten schriftlichen Quellen entnommen hätte, soweit es nämlich glaubwürdig.

ersten nehmen wir her von dem, was nicht-assyrische Quellen über Salmanassar, die weiteren von dem, was die assyrischen über Sargon berichten. Nach Menander bei Josephus hat Salmanassar (bez. Sargon) vor, während oder nach dem Zuge wider Samarien zwei kriegerische Unternehmungen gegen Tyrus gemacht, von denen die eine einen entschieden günstigen Verlauf hatte, die zweite zwar nicht gelang, ohne daß jedoch, wie es scheint, andererseits die Inseltyrier im Stande gewesen wären, ihre Positionen auf dem Festlande wiedereinzunehmen. Auf die eine oder die andere dieser Unternehmungen oder aber auf sie beide erwartet man in den sehr ausführlichen Inschriften des assyrischen Königs, also Sargons, irgendwelche Hindeutung zu finden. Allein eine solche sucht man hier vergebens. Von Tyrus und Sidon ist in der großen Inschrift von Khorsabad, die die Franzosen als „inscription des fastes“ bezeichnen[a]), auch nicht an einem einzigen Orte die Rede[b]). Dies kann nicht zufällig sein und ist erklärlich nur bei der Annahme, daß Sargon gegen die Phönicier keine bedeutende kriegerische Unternehmung gemacht hatte. Und wenn Sargon in jener Inschrift (S. 14; vgl. Botta et Flandin, Monument de Ninive. Par. 1849. Fol. Tom. IV, pl. 153, l. 1—5 med.) von einer Gesandtschaft berichtet, welche an ihn die Kittäer geschickt hätten, um ihre Huldigung ihm darzubringen, so ist die abermalige Nichterwähnung der Phönicier oder vielmehr der Tyrier und Sidonier an dieser Stelle so auffallend, daß es kaum denkbar ist, daß Sargon jene Unternehmungen gegen Tyrus ausgeführt haben sollte, welche Josephus-Menander in Bezug auf Salmanassar berichten. Auch das dermalen in Berlin befindliche Standbild Sargons kann nicht wohl bei jener Unternehmung sei es des

a) Herausgegeben mit Uebersetzung und Commentar von Oppert und Ménant im Journ. Asiat. 1863, I, S. 1—26 (sowie in den folgenden Bänden).

b) Nur einmal, bei der Aufzählung der Provinzen des Reiches, wird ganz im allgemeinen von dem „weiten Phönicien“ gesprochen (s. a. a. O., S. 8; bei Botta und Flandin (v. s.) tom. IV, pl. 98, l. 5), was ganz so, wie man es erwartet.

Sargon, sei es des Salmanassar gegen Tyrus, von der Menander berichtet, nach Cypern gekommen sein. Denn wie die Worte des Textes einerseits bestimmt aussagen, daß der assyrische König mit einem Heere in Phönicien eingerückt sei (ὁ τῶν Ἀσσυρίων βασιλεὺς ἐπῆλθε Φοινίκην πολεμῶν ἅπασαν), so ist es andererseits unwahrscheinlich, daß derselbe eine Gesandtschaft zu den Kittäern gesandt habe, über deren Zweck und Erfolg der Geschichtsschreiber rein nichts berichtet haben würde. Kann nun aber wiederum an eine kriegerische Expedition gerade gegen dieses Volk allein nicht gedacht werden (s. Riehm S. 693 Anm. b; wozu auch dann ein Krieg gegen „ganz Phönicien"?), so erübrigt nichts, als das ἐπὶ τούτους (πέμψας) auf den im Vorhergehenden genannten tyrischen König Eluläus samt den von ihm neu unterworfenen Kittäern, d. h. auf den neugegründeten tyrischen Gesamtstaat zu beziehen; nur in diesem Falle begreift sich, wie im Folgenden von den Kittäern absolut keine Rede mehr ist. Ist dem aber so, so steht Verbindung Salmanassars mit den Kittäern nicht zu erweisen und das königliche Standbild kann bei jener Gelegenheit nicht nach Cypern gekommen sein. Dieses wird vielmehr erst weit später, und zwar unter Sargon, geschehen sein; das Bild wird von jener Gesandtschaft mit retour genommen sein, welche diesem Könige laut seiner eigenen Angabe (s. o.) in der späteren Zeit seiner Regierung ihre Huldigung darbrachte. — Aber wie gewinnen wir für die Unternehmungen gegen Phönicien und die fünfjährige Blokade von Inseltyrus die Zeit, wenn Salmanassar, wie die assyrischen Denkmäler ausweisen (s. u.), nur fünf Jahre im ganzen regiert hat? — Stände im Texte, daß alles, was hier berichtet wird, noch zu seinen Lebzeiten und vor seinem Tode erfolgt sei, so wäre dieses nicht möglich. Dem ist aber auch nicht so. Von dem assyrischen Könige wird nur ausgesagt, daß er jene Unternehmungen gegen Tyrus gemacht und, zum Rückzuge bewogen, sich auf eine Blokade beschränkt, näher Wachen am Flusse und an den Wasserleitungen zurückgelassen habe, welche die Tyrier am Wasserschöpfen verhindern sollten (ἀναζεύξας δ' ὁ τῶν Ἀσσυρίων βασιλεὺς κατέστησε φύλακας ἐπὶ τοῦ ποταμοῦ καὶ τῶν ὑδραγωγῶν, οἳ διακωλύσουσι Τυρίους ἀρύεσθαι). Kein Wort

führt im Texte darauf, daß er selber fünf Jahre lang die Blokade persönlich geleitet habe, lediglich, daß dieser Zustand fünf Jahre gedauert habe; wird ausgesagt (*καὶ τοῦτο ἔτεσι πέντε γενόμενον*). Ist dadurch die Unmöglichkeit gegeben, daß in der Zwischenzeit der König starb und ein anderer an seine Stelle trat, der den status quo vorab beließ? —

Wir wenden uns zu den weiteren Gründen, die uns Sargons eigene Inschrift an die Hand gibt. Der erste Grund ist mehr negativer Art. Laut 2 Kön. 17, 4 hat Salmanassar, wie es scheint, gleich bei Beginn der Belagerung Samariens oder noch vorher, den König Hosea von Israel in seine Gewalt gebracht, gefangen gesetzt und vermuthlich alsdann getödtet. Der Bericht des assyrischen Großkönigs erwähnt des israelitischen Königs mit keiner Sylbe, während er doch im übrigen bei dem Berichte über die Eroberung Samariens sehr genau ist und z. B. die Zahl der Gefangenen auf 27,280 angibt und während er doch sonst die Namen der bekämpften Könige stets sehr sorgfältig verzeichnet: er nennt die Könige von Gaza, Ascalon, Hamath, Babylon, die Sultane von Egypten, die Königin der Araber u. s. f. Das kann unmöglich zufällig sein. Eine genügende Erklärung für diese Erscheinung finden wir nur dann, wenn wir annehmen, daß Sargon eben den Hosea nicht mehr in seine Gewalt gebracht hat; daß dieser vielmehr schon vorher, nämlich von Salmanassar, gefangen genommen war und Sargon es lediglich mit der Eroberung der Stadt zu thun hatte. Hierfür aber spricht weiter eine positive Angabe in der Inschrift des genannten Königs. In derselben sagt er an der Spitze der Aufzählung seiner Thaten, daß er den Bericht über dieselben geben wollte ultu ris (ראש) sarrutiya „vom Beginne seiner (meiner) Herrschaft" bis zu seiner fünfzehnten Kriegsunternehmung[a]), ein Ausdruck, der doch gewiß auf die Annahme führt, daß er bei diesem Berichte im allgemeinen wenigstens die chronologische Folge innehalten werde. Nun aber

---

[a]) Die Stelle bei Oppert a. a. O., S. 9, und im Originaltexte bei Botta und Flandin, tom. IV, pl. 145, l. 11.

folgt der Bericht über die Eroberung Samariens sofort in der Reihe der Feldzüge an zweiter Stelle (lediglich der ganz kurze Bericht über einen offenbar ganz unbedeutenden Feldzug gegen einen elamitischen Fürsten geht ihm noch vorher). Die Annahme, daß auch die Eroberung Samariens noch gleich in den Anfang seiner Regierung falle, ist danach gewiß die allerwahrscheinlichste. Nehmen wir nun hinzu, daß über die Veranlassung der Expedition gegen Samarien auch nicht ein Wort gesagt, die Belagerung und Eroberung selber vielmehr mit ganz nackten Worten erzählt wird: so will es uns denn doch scheinen, daß Sargon hier lediglich vollendete, was sein Vorgänger begonnen, daß er die Belagerung schließlich bloß zu Ende geführt hat[a]).

Nachdem uns der Leser bis hierher gefolgt ist, fängt er vielleicht jetzt an ungeduldig zu werden, und ich sehe die Frage auf seinen Lippen schweben: aber was sagen denn nun die assyrischen Denkmäler selber über jenen Salmanassar? — Hier stehen wir vor dem dunkelsten Punkte unseres Gegenstandes: es mag verstattet sein, ein Paar Worte zur Orientirung vorauszuschicken.

Ueber die Dauer der Regierungen der assyrischen Herrscher seit circa 900 v. Chr. bis auf Asarhaddon besitzen wir die genauesten Angaben in den unter den Täfelchen Sardanapals VI. aufgefundenen sogenannten Eponymenlisten, in denen die Assyrer die Namen derjenigen Beamten zu verzeichnen pflegten, nach denen je das Jahr benannt war. Von solchen Listen sind uns im ganzen vier Exemplare überkommen, die zwar sämtlich ein jedes einzelne unvollständig sind, die sich aber in Folge eines merkwürdigen Zu-

a) Die Erwähnung Samariens unter den Verbündeten Jahubids auch noch in der späteren Zeit der Regierung Sargons (Oppert in J. A. 1863, S. 10 (Botta und Flandin tom. IV, pl. 181, l. 2) überrascht bei diesem Thatbestande nicht, angesichts dessen, daß noch Sanherib unter den Königen, die ihm ihre Huldigung dargebracht, auch eines Mi-in-ki-im-mu U-si-mu-ru-un-na-ai = Minkimmu von Schomron, d. i. Menahem von Samarien, Erwähnung thut. S. die Sanheribinschrift auf dem sechseckigen Thoncylinder in den Inscriptions of West. As. I, pl. 38, col. II, l. 47.

falls einander so ergänzen, daß sich dieselben zu einer vollständigen Eponymenliste von Tiglath-Ninip II. (circa 900) bis zum sechszehnten Regierungsjahre Asarhaddons (681/80) zusammenfügen. Die Listen finden sich unter dem Titel „Fragments of Assyrian Canon" lithographirt in dem neuesten Bande des großen Inschriftenwerkes des Britischen Museums, herausgegeben von Rawlinson und Norris unter dem Titel: the inscriptions of Western Asia. I. II. Lond. 1861. 66. fol. pl. 68. 69. Ein Theil des Kanons ist von Henri Rawlinson im Londoner Athenaeum 1862, Nr. 1812, S. 84, der ganze Kanon von Oppert in der Revue archéol. 1868 XVIII, S. 319—328[a]) übersetzt, von Letzterem unter nach eigenen Vermuthungen angestellter theilweiser Reconstruction. Ergänzende Mittheilungen bringt Rawlinson im Athenaeum 1870, Nr. 2064, S. 660—61. Wir fügen zunächst noch ein paar Worte über die nähere Beschaffenheit und Einrichtung dieser Listen bei. In denselben folgt also Name auf Name, so jedoch, daß von Zeit zu Zeit die Reihe der Namen durch einen dicken Strich unterbrochen wird, und sieht man näher zu, so findet man, daß innerhalb je zweier solcher Striche fast immer irgendwo ein Königsname zu lesen ist. Die Vermuthung liegt nahe, daß je zwischen zwei solcher Striche die Regierungszeit eines Königs fällt. Nun aber tritt hier sofort zwischen den verschiedenen Exemplaren dieses Kanons ein Unterschied zu Tage. Kanon I nämlich (der im allgemeinen vollständigste) bietet lediglich die nackten Namen der Eponymen, und daß eine neue Regierung folgt, wird ausschließlich[b]) durch jenen obenerwähnten Trennungsstrich angedeutet. Auch beginnt der Name des Königs keineswegs die Reihe der Eponymen einer Regierung; sein Name als Eponym folgt oft erst in der Mitte oder gegen Ende der Regierung, bei Sargon z. B. erst in

a) sowie jetzt auch in der Zeitschr. d. deutsch-morgenl. Gesch. XXIII, 138 ff.

b) Nur bei den älteren Königen von Assur-danin-il aufwärts [illegible] auch das Königszeichen beigeschrieben gewesen zu sein. Es findet [illegible] wenigstens bei dem [illegible] I. Obv. [illegible] älteren Salma[illegible] der Eponymen [illegible]

dritter, bei Sanherib erst in 19ter Stelle (s. Inscr. of W. A. II. 68 Can. I. Rev. 5, l. 4. 36). Anders ist dieses bei Kanon II. Bei diesem findet sich stets der Name des Königs den Eponymen seiner Regierung vorgeordnet; sein Name beginnt jedesmal die Reihe, und dann folgen die eigentlichen Eponymen, unter ihnen der Name des Königs noch einmal für das Jahr, dem er selber den Namen gegeben. Außerdem findet sich in diesem Kanon bei dem Namen des Königs stets auch das Königszeichen (sarru zu sprechen), ein Umstand, der die Uebersicht bedeutend erleichtert und in zweifelhaften Fällen jede Ungewißheit beseitigt. Das ... gilt von Kanon III.

In Kanon IV findet sich statt des einfachen sarru ... Titel: sar Ashur „König von Assur"; im übrigen ... ordnung der Eponymen genau wie in Kanon II und III. ... näheren Veranschaulichung der Einrichtung der ... setzen wir die Eponymen des für uns hier ... kommenden Zeitraumes vom Regierungsantritt ... (II.) bis auf Sanherib her und zwar unter ... fügung der durch Berechnung einer auf einem ... seum neuerdings aufgefundenen Täfelchen mit ... Sonnenfinsternis (vom 15. Juni 763 v. Chr. ... sprechenden Jahren christlicher Aera a).

---

a) In der Wiedergabe der assyrischen Namen ... an H. Rawlinson an, ohne indeß ... binden. Uebrigens stimmt auch ... Rawlinson überein.

... der Aussprache des Namens „Tig...
...ne gewöhnlich, z. B. auch im Kanon, geschrieben ...
...uklat, das zweite Element in einem anderen Syllabar, abgekürzt ...
...onetisch umschrieben wird ablu, abgekürzt pal, das dritte Zeichen ...
...se Name ist somit zu sprechen: Tuklat-pal-...ra; in dem nicht sicher Entzifferten muß ein S-laut stecken.

Kan. I.	Kan. II.	Kan. III.	Kan. IV.
745 Nabu-bil-ussur	Nabu-bil-ussur	Nabu-bil-ussur	Nabu-bil-ussur
744 Bil-danin-ilu	Bil-danin-ilu	Bil-danin-ilu	Tuklat-pal-zira, König von Assyrien
743 Tuklat-pal-zira Tiglath-Pileser a)	Tuklat-pal-zira, der König		
742 Nebo-danin-anni			
741 Bil-kas-bil-ussur			
740 Nebo-karir-anni			
739 Sin-takkil			
738 Sam-bil-ikin			
737 Bil-limmi-anni	wie Kan. I.		
736 Ninip-iluya			
735 Assur-sallim-anni			
734 Bil-danin-ilu		fehlt	
733 Assur-danin-anni			
732 Nabu-bil-ussur			fehlt
731 Nirgal-upallit	Nirgal-upallit		
730 Bil-ludari			
729 Naphar-ilu			
728 Idur-Assur			
727 Bil-kas-bil-ussur			
726 Marduk-bil-ussur	fehlt		
725 Tizkaru (?)			
724 Assur-khalli			
723 Assur			
722 Ninip-iluya		Ninip-iluya	

718 Zir-ibni	fehlt	Zir-ibni	Zir-ibni
717 Itib-Assur		Itib-Assur	Itib-Assur
716 Itib-zirri-zira		Itib-zirri-zira	Itib-zirri-zira
715 Takkil-ana-bil		Takkil-ana-bil	Takkil-ana-bil
714 Bilat-idur		Bilat-idur	Bilat-idur
713 Assur-bani		fehlt	Assur-bani
712 Assur-limmi-anni			Assur-limmi-anni
711 Ninip-alik-pani			Ninip-alik-pani
710 Samas-bil-ussur	Samas-bil-ussur		Samas-bil-ussur
709 Mannu-itti-Assur-liha	Mannu-itti-Assur-liha		Mannu-itti-Assur-liha
708 Samas-upakhar	Samas-upakhar		Samas-upakhar
707 Sa-Assur-igubu (?)	Sa-Assur-igubu		Sa-Assur-igubbu
706 Mutakkil-Assur	Mutakkil-Assur		Mutakkil-Assur
705 Pakhar-bil	Sin-akhi-irib, der König Pakhar-bil		Pakhar-bil
704 Nabu-danni-pal (?)	Nabu-danni-pal		Sin-akhi-irib, König von Assyrien Nabu-danni-pal
703 Kanzillai (?)	Kanzillai		Kanzillai
702 Nabu-lih	Nabu-lih		
etc.	etc.		
687 Sin-akhi-irib (Sanherib)		Assur-akhi-irib (der König)	

a) Bezüglich der Aussprache des Namens „Tiglath-Pileser" bemerke ich, daß das erste Element der Buchstabenzeichen, mit denen dieser Name gewöhnlich, z. B. auch im Kanon, geschrieben wird, in Syllabar 692 (W. A. II, pl. 4) erklärt wird durch: Tukulti, st. cstr. Tuklat, das zweite Element in einem anderen Syllabar, abgedr. bei Edw. Norris, Assyrian Dictionary I, Lond. 1862, p. 92, phonetisch umschrieben wird ablu, abgekürzt pal, das dritte Zeichen unsicher ist, das vierte endlich zweifellos ra lautet. Der ganze Name ist somit zu sprechen: Tuklat-pal-...ra; in dem nicht sicher Entzifferten muß ein S-laut stecken.

Was ergibt sich nun aus diesen Listen für die in Rede stehende Frage nach dem Verhältnisse Sargons und Salmanassars zu einander? Zunächst steht in dieser Beziehung darauf hinzuweisen, daß über dasselbe Aufschluß zu gewinnen steht lediglich durch Kanon I, indem auf den übrigen Listen gerade die Eponymen der Regierung des Vorgängers Sargons verloren gegangen sind. Dagegen sind allerdings in Kanon I die Eponymen vom ersten Jahre Sargons (722) rückwärts bis zum ersten Jahre Tiglath-Pilesers (745) vollständig erhalten, und ganz augenscheinlich liegt zwischen der Regierung Tiglath-Pilesers und derjenigen Sargons eine solche, welche fünf Eponymen umfaßt und von 727 bis 723 reicht; die beiden dicken Trennungsstriche lassen darüber nicht den geringsten Zweifel. Aber wer war nun der König, in dessen Regierungszeit diese Eponymen fallen, wie lautete sein Name? — Es liegt nahe zu vermuthen, daß in dem einen oder anderen der Eponymen selber auch der Königsname stecke, obgleich gemäß der Eigentümlichkeit dieses ersten Kanons derselbe nicht durch ein Königszeichen bemerklich gemacht ist. So hat denn z. B. Oppert früher gemeint, gleich in dem ersten Namen Bil-kas-bil-ussur stecke der Name des Königs, dieser sei nur das Ideogramm für „Salmanassar". Unmöglich wäre das nicht; wird doch z. B. der Name Sanherib, der sonst Sin-akhi-irib geschrieben wird, auf dem Cylinder Bellino's[a]) und auch sonst mit Zeichen geschrieben, die phonetisch auszusprechen wären: Bil-zu-akhi-irib, und wird doch der Name dieses selben Königs in Kanon III **Assur**-akhi-irib geschrieben! S. Inscr. of W. A. II, pl. 69, Can. III; Rev. 4, l. 10. Allein da sonst der Name „Salmanassar" gemeiniglich anders geschrieben wird, mit Zeichen nämlich, die phonetisch „Divanubar" zu sprechen wären (s. Can. I. Obv. 2, l. 6; Can. III. Obv. 1, l. 30), so ist dieses nicht eben wahrscheinlich. Neuerdings sieht Oppert in dem fünften Eponym, das nur seinem ersten Theile (Assur...) nach erhalten ist, den Namen Salmanassar, aber ohne daß sich dieses zu größerer Wahrscheinlichkeit erheben ließe, obgleich auch hier

a) S. die erste Tafel Grotefends in Abhandl. d. Gött. Akademie der Wissenschaft IV. 1850. Zeile 2.

die Möglichkeit, daß Oppert Recht hätte, ebensowenig zu bestreiten ist; vgl. das oben über die Schreibung des Namens Sanherib Bemerkte. Wir unsererseits sehen nun aber nicht die geringste Nothwendigkeit ein, überhaupt in einem der fünf Namen dieser Regierung einen Königsnamen zu finden. Wenn Sargon erst dem dritten, Sanherib erst dem neunzehnten Jahre seiner Regierung seinen Namen gegeben hat; wenn weder unter den Eponymen der sechszehn ersten Regierungsjahre Asarhaddons, noch unter den uns überkommenen Eponymen dieses Herrschers überhaupt der Königsname angetroffen wird (s. W. A. II, pl. 68. I. Rev. 5, l. 44. 45. Rev. 6, l. 1—6; pl. 69. III. Rev. 5, 9—17 und vgl. Oppert in Rev. arch. p. 327), was für eine Nothwendigkeit liegt vor, unter den fünf Eponymen der in Rede stehenden Regierung einen Königsnamen zu vermuthen? Kann denn nicht der König, noch ehe er einem Jahre den Namen gegeben, sei es gestorben, sei es ermordet sein? Ich glaube, der Geschichtsforscher hat bei dieser Lage der Dinge den vorhandenen Namen gegenüber volle Freiheit, dieses um so mehr, als wenigstens mit den sonstigen assyrischen Königsnamen kein einziger derselben sich deckt; und da nun doch irgend ein Herrscher in die fünfjährige Regierungszeit treffen muß, Salmanassar wegen Namensdifferenz mit Sargon nicht wohl identisch sein kann, jener wiederum aber als Belagerer Samariens Sargons, des Eroberers, unmittelbarer Vorgänger gewesen sein muß, von einem anderen Vorgänger Sargons endlich weder die assyrischen, noch die außerassyrischen Quellen melden: so liegt gewiß am allernächsten der Schluß, daß der unbekannte und zu postulirende König des Kanons eben der Salmanassar des Alten Testamentes sei, der dann also, laut dem Kanon, von 727—723 regiert hätte.

Es erübrigt die Betrachtung des letzten Einwurfs, welcher ein rein chronologischer und welcher dahin geht, daß, wenn Sargon in seinem ersten Regierungsjahre, d. i. laut der Bibel das sechste Hizkia's, Samarien erobert hätte, für seine mindestens fünfzehnjährige (nach dem Kanon siebenzehnjährige) Regierung sowie für die drei ersten Jahre Sanheribs (bis zur palästinensischen Expedition) kein Raum bliebe, sofern der Zug Sanheribs laut 2 Kön. 18, 13

bereits im vierzehnten Jahre Hizkia's stattgefunden habe, zwischen den beiden beregten Ereignissen somit nicht achtzehn und mehr, denn vielmehr nur acht Jahre liegen würden. Diese Discrepanz ist allerdings vorhanden; ihretwegen aber ein sonst feststehendes Resultat der Forschung aufzugeben, könnte man sich nur in dem Falle veranlaßt sehen, daß die chronologischen Angaben der Königsbücher auch sonst durchweg zu Zweifeln keinen Anlaß gäben. Dem aber ist so wenig so, daß z. B. bezüglich der Regierungszeit des Zeitgenossen Hizkia's, des Königs Hosea von Israel, sich 2 Kön. 15, 27 und daselbst V. 30, vgl. 17, 1 Angaben finden, welche so, wie sie im Texte lauten, platterdings nicht zu vereinen sind. Ist dann allerdings die Zeit, wo beide Herrscher zusammen regierten, durch die synchronistischen Angaben 2 Kön. 17, 1. 6 wiederum gegen Zweifel sicher gestellt, so wird den Angaben bezüglich der folgenden Regierungszeit Hizkia's, welche des Synchronismus entbehren, gewiß nur insoweit unbedingte Glaubwürdigkeit zuzusprechen sein, als sie mit anderweitigen glaubwürdigen Angaben nicht im Widerstreite stehen. Etwas anders würde sich die Sache allerdings verhalten, wenn die 2 Kön. 20, 6 (= Jes. 38, 6) dem kranken Hizkia gegebene Verheißung von Jesaja selber herrührte, da diese sich auch auf die Jerusalem von dem Heere Sanheribs drohende Gefahr bezogen haben, auch hierdurch also das fragliche Ereignis in das vierzehnte Jahr Hizkia's verlegt sein würde. Dem aber, meinen wir, ist nicht so. Schon die wörtliche Uebereinstimmung von Kap. 20, 6 b mit 19, 34 (in einem zweifellos echten Orakel Jesaja's) muß gegen die Ursprünglichkeit dieser Bedenken erregen. Hierzu kommt das entschieden prophetische, theilweis sagenhafte Gepräge der ganzen Darstellung Kap. 20, durch welches dieselbe von dem vorhergehenden, einfach referirenden, den Reichsjahrbüchern entnommenen Abschnitte Kap. 19 auf das schärfste sich abhebt, in welcher Beziehung zu beachten ist auch die ganz lose Verknüpfung dieses Kapitels (20, 1) mit dem vorhergehenden. Keinen Zweifel endlich läßt über den Ursprung dieses Kapitels die Sprache, durch welche sich als Concipient desselben niemand anders als der Verfasser der Königsbücher zu erkennen gibt: vgl. לֵב שָׁלֵם 3 wie sonst in den prophetisch-historischen Büchern nur noch 1 Kön. 8, 61;

11, 4; 15, 3. 14 bei demselben Verfasser; thun, was gut in den Augen Jahve's ebenda wie unzähligemal bei demselben Verfasser; הסב פנים 2 wie 1 Kön. 8, 14; 19 (שלם) wie Kap. 22, 20. Bei diesem Verfasser überrascht auch nicht die Entlehnung von Kap. 20, 6b aus 19, 34, da derartige wörtliche Wiederholungen früherer Aussprüche auch sonst in der Manier dieses Erzählers sind, vgl. z. B. 1 Kön. 16, 34 mit Jos. 6, 26. Ist aber der Abschnitt in der vorliegenden Fassung erst von dem Verfasser der Königsbücher selber concipirt[a]), also über 100 Jahre nach dem in Rede stehenden Ereignisse, so begreift sich, daß jener Ausspruch 2 Kön. 20, 6 keine vollgültige chronologische Autorität für die Zeit des Zuges des Sanherib sein kann. Was die Stelle beweist, ist also lediglich, daß der Verfasser der Königsbücher (Anfang des Exils) die chronologische Angabe 2 Kön. 18, 13 bereits vorgefunden, woran indeß ohnehin nicht zu zweifeln. Ist also die Angabe 2 Kön. 18, 13 mit sonstigen glaubwürdigen Angaben innerhalb oder außerhalb der Bibel im Widerstreit, so wird es sich damit genau so verhalten, wie mit den widerstreitenden Angaben der Königsbücher selber über die Synchronistik der judäischen und israelitischen Geschichte (worüber s. M. Niebuhr, Gesch. Assurs und Babels, Berlin 1857, S. 84), d. h. man wird den Entscheid über die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der einen oder anderen Angabe abhängen zu lassen haben von dem sonstigen Befunde der historischen Untersuchung. Da nun diese nach dem Erörterten einen doppelt größeren Zeitraum zwischen der Eroberung Samariens und dem Zuge des Sanherib verlangt, als nach den Königsbüchern zwischen den beiden Ereignissen zwischeninne lag, so ist eben diese chronologische Angabe derselben bezüglich ihrer Richtigkeit in Anspruch zu nehmen. Man wird davon aber um so weniger durch ein Bedenken sich abhalten lassen, als die überlieferte Chronologie der Königsbücher gerade bezüglich des hier näher in Betracht kommenden Zeitraumes zu Zweifeln hinsichtlich ihrer Richtigkeit Anlaß gibt. Ich habe dabei im Auge den laut dem ptolemäischen Kanon

---

a) Vgl. hierzu jetzt auch meine Ausführung in der neuen (8.) Ausgabe von de Wette's Lehrb. d. A. T., Einl., S. 355.

und dem mit diesem harmonirenden assyrischen Regentenkanon um circa 10 Jahre gegen die biblischen Angaben herabzusetzenden Regierungsanfang Sanheribs. S. darüber Riehm S. 689f. Auch das letzte Bedenken somit, welches man gegen die Differenzirung der beiden assyrischen Könige Sargon und Salmanassar geltend gemacht hat, verliert, meinen wir, bei näherer Betrachtung sein Gewicht, und wir möchten deshalb auch nach D. Riehms Gegenbemerkungen bei der Ansicht Ewalds, Hitzigs, Winers, Knobels, Delitzschs, der Assyriologen Oppert, Ménant, H. Rawlinson, Hincks, sowie der Historiker Lenormant und George Rawlinson beharren, wonach unter den genannten Königen zwei verschiedene Herrscher zu verstehen seien, und wonach Salmanassar Sargons Vorgänger war, regierend laut dem assyrischen Regentenkanon 727—723 v. Chr.

Recensionen.

1.

Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche.

Von **Ludwig Diestel**, D. u. o. Prof. d. Theol. in Jena. Jena, Mauke's Verlag (Hermann Dufft), 1869. XVI u. 817 S. 8°.

In Bezug auf vorstehendes Werk hat die vielgebrauchte Redensart, daß es eine Lücke in der vorhandenen Literatur ausfülle, ihre volle Wahrheit. Wer sich über den Entwickelungsgang der alttestamentlichen Exegese näher unterrichten wollte, war bisher auf die zwar immer noch lehrreichen, aber nach Inhalt und Form veralteten Werke von Rosenmüller und Meyer[a]) und auf eine Anzahl neuerer Monographieen angewiesen, welche die Mängel dieser Werke nur in einzelnen Punkten ergänzen. Dagegen fehlte es durchaus an einer den jetzigen wissenschaftlichen Anforderungen entsprechenden, auf neuer Durchforschung der Quellen ruhenden und bis auf die Gegenwart fortgeführten Darstellung jenes ganzen

---

a) J. G. Rosenmüller, Historia interpretationis librorum sacrorum in ecclesia christiana, 5 Bde., Hildburgh. u. Leipz. 1795—1814 (reicht bis zum Ende des 15. Jahrh.) und Gottlob Wilh. Meyer, Geschichte der Schrifterklärung seit der Wiederherstellung der Wissenschaften, 5 Bde., Göttingen 1802—9.

Entwickelungsgangs. Dieser Mangel war ein sehr empfindlicher und nachtheiliger. Schon die Anführungen der Ansichten älterer jüdischer und christlicher Exegeten in Commentaren (und Vorlesungen) können ja keinen rechten Nutzen haben, wenn die wenigsten Leser wissen, was für Männer diese Exegeten gewesen, welche hermeneutischen Grundsätze sie befolgt und welche Bedeutung sie in der Geschichte der Exegese gehabt haben. Es wird aber auch überhaupt eine richtige Stellung zu den überlieferten Ansichten, eine gründliche Orientirung über die verschiedenen, nebeneinander hergehenden und sich gegenseitig bekämpfenden Bestrebungen der gegenwärtigen Exegese und eine klare Vorstellung von den der heutigen Forschung gestellten Aufgaben und den Grundsätzen einer richtigen Methode erst durch die nähere Kenntnis des geschichtlichen Entwickelungsgangs der exegetischen Wissenschaft ermöglicht. Die Gegensätze der verschiedenen Richtungen wären wol weniger schroff, und es wäre schon in höherem Maße ein ersprießliches Zusammenwirken derselben erzielt, wenn die exegetische Forscherarbeit mehr in dem Lichte, welches ihre eigene Geschichte über sie zu verbreiten vermag, geübt worden wäre.

Wer von dem Vorhaben des geehrten Herrn Verfassers, diesem empfindlichen Mangel abzuhelfen, Kunde erhalten hatte, hat darum gewiß mit Verlangen dem Erscheinen seines Werkes entgegengesehen. Denn da er nach Neigung und eigentümlicher Begabung gründliche dogmengeschichtliche und alttestamentliche Studien in seltenem Maße miteinander verbunden hatte, mußte er vor anderen gerade für diese Aufgabe berufen erscheinen. Und diesen besonderen Beruf und die Gründlichkeit und Selbständigkeit, sowie den reichen neuen Ertrag seiner Quellenforschungen documentirten auch schon eine Reihe trefflicher monographischer Arbeiten über die socinianische Anschauung vom Alten Testament, über die Föderaltheologie, über Semler und über Bibel und Naturkunde in den Zeiten der Orthodoxie, die als reife Früchte seiner Vorarbeiten theils in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, theils in dieser Zeitschrift[a]) veröffentlicht worden sind,

---

a) Jahrbb. für deutsche Theologie 1862, H. 4; 1865, H. 2; 1867, H. 3 und Studien und Kritiken 1866, H. 2 und 3.

und deren Reihenfolge ein erfreuliches Anzeichen davon war, daß seine Vorarbeiten sich stetig dem Abschlusse näherten. Jetzt liegt das Werk selbst vor uns, die Frucht zehnjähriger angestrengter Arbeit. Ein überaus reiches, großentheils unmittelbar aus den Quellen entnommenes Material ist uns in demselben in sorgfältiger Verarbeitung, übersichtlicher Gruppirung und in ebenso conciser als geschmackvoller Darstellung dargeboten; dabei hat auch, was in älteren und neueren Werken aus verschiedenen, theilweise weit auseinanderliegenden Zweigen der Literatur in Bezug auf einzelne Theile der Aufgabe Brauchbares zu finden war, gebürende Berücksichtigung gefunden; ebenso ist die beträchtliche Menge von zum Theil wenig bekannten Monographieen ziemlich vollständig verzeichnet. Der Leser ist also in den Stand gesetzt, etwa gewünschte ausführlichere Belehrung über einzelne Punkte, so weit sie die vorhandene Literatur darbietet, sich leicht verschaffen zu können.

Was den Umfang der Aufgabe betrifft, so erhellt schon aus dem Titel, daß der Verfasser nicht bloß eine Geschichte der alttestamentlichen Exegese schreiben wollte. Es kam ihm nicht minder darauf an, die theologische Anschauung vom Alten Testament, wie sie sich in den verschiedenen Zeiten gebildet hat, zur Darstellung zu bringen. Auch schon in einer bloßen Geschichte der Exegese, die den heutigen Anforderungen entsprechen sollte, hätte die jeweilig herrschende Gesamtanschauung über das Alte Testament und über sein Verhältnis zum Neuen in höherem Maße, als es bisher geschehen war, in den Kreis der Betrachtung gezogen werden müssen; denn durch sie ist ja doch der Charakter der alttestamentlichen Hermeneutik vorzugsweise bestimmt. Der Herr Verfasser hat aber sehr wohl daran gethan, eine solche Darstellung nicht bloß in ein dienendes Verhältnis zu der gestellten Aufgabe zu setzen, sondern sie zu einem selbständigen Theil derselben zu machen. Dadurch tritt die Entwickelung der Exegese, treten die sie bestimmenden inneren Triebkräfte selbst erst in volles Licht; und das Werk hat dadurch an allgemeinem Interesse sehr wesentlich gewonnen. Namentlich für dogmengeschichtliche Studien leistet es nun die ersprießlichsten Dienste, nicht nur unmittelbar durch Zuführung eines bisher nur in geringem Maße berücksichtigten Stoffes,

sondern auch mittelbar, sofern die jeweilig herrschenden Anschauungen über das Alte Testament „den besten Prüfstein abgeben für die Art und Weise, wie man das Wesen des Christentums selbst auffaßte“ (IV). — Aber auch hiermit hat sich der Verfasser noch nicht begnügt. Er hat sich noch die weitere Aufgabe gestellt, auch den Einfluß des Alten Testaments auf das Leben der Kirche, auf ihre Verfassung, ihren Cultus und ihre Lehre, sowie die Verwendung alttestamentlicher Stoffe in der Kunst und die Verwerthung alttestamentlicher Normen in der Rechtsbildung zu beleuchten. Konnten in den betreffenden §§ (17. 18. 37. 55. 74) auch nur skizzenartige Zeichnungen entworfen werden, so heben sie doch das Charakteristischste heraus und bringen die religiöse und culturgeschichtliche Bedeutung des Alten Testaments zur Anschauung. Und sowol diese Ausführungen, als die über die Entwickelung der theologischen Gesamtauffassung des Alten Testaments sind um so verdienstlicher, da es dafür an Vorarbeiten so gut als ganz fehlte. —

Nach einer anderen Seite hin hat der Herr Verfasser dagegen, wie ebenfalls der Titel bemerklich macht, den Umfang seiner Aufgabe enger begrenzt, als man vielleicht auf den ersten Blick gut finden möchte. Eine Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche wollte er schreiben und hat demgemäß die jüdische Exegese nur in Betracht gezogen, sofern ein unmittelbarer Einfluß derselben auf die christliche zu verzeichnen war. Nun wird sich allerdings nicht in Abrede stellen lassen, daß durch eine besondere Charakteristik der hauptsächlichsten Entwickelungsphasen der jüdischen Exegese das Werk noch wesentlich gewonnen hätte. Nur ein Leser, der mit dem Charakter der ältesten palästinensisch- und alexandrinisch-jüdischen Hermeneutik einigermaßen bekannt gemacht ist, kann eine klare und lebendige Anschauung davon gewinnen, wie auch in der Betrachtungsweise und der Auslegung des Alten Testaments durch Christum alles neu geworden ist, und worin das specifisch-christliche Gepräge der in der alten Kirche herrschenden Auslegungsmethode besteht, auch wo sie in den von der jüdischen gebahnten Geleisen sich bewegt. Andererseits ist auch der Einfluß der jüdischen Auslegung auf die Entwickelung der christlichen theils in Folge der Nöthigung sich mit ihr auseinanderzusetzen, theils

vermöge der Anerkennung, welche sie hervorragenden christlichen Exegeten abgewann, zu Zeiten ein so bedeutender und förderlicher gewesen, daß man wünschen muß, ihn durch eine besondere Charakteristik der jeweiligen jüdischen Exegese in volles Licht gestellt zu sehen. Ließen sich doch z. B. die Allegoriker der alten Kirche nicht unpassend nach dem größeren oder geringeren Einflusse classificiren, welchen Philo auf die Art ihrer Hermeneutik geübt hat. Und müssen wir doch dankbar anerkennen, daß alle Anbahnungen einer gesunden grammatisch-historischen Interpretation, welche die Geschichte der christlichen Exegese von der antiochenischen Schule an aufweist, wesentlich mitbedingt waren durch die nähere Kenntnis und unbefangenere Würdigung der jüdischen Exegese, und daß namentlich ein guter Theil der Fortschritte unserer heutigen exegetischen Wissenschaft ihr durch das Studium der Commentare der mittelalterlichen Rabbinen zugeführt worden ist. — Aber es wäre darum doch nicht gerechtfertigt, dem Herrn Verfasser die bezeichnete Begrenzung seiner Aufgabe als Mangel seines Werkes vorzurücken. Ueber die Gründe, welche ihn dazu bestimmt haben, gibt er selbst in der Vorrede (V f.) Rechenschaft. Es war vorzugsweise die Erkenntnis, daß der gegenwärtige Stand der Forschung eine zusammenhängende Darstellung des Entwickelungsgangs der jüdischen Exegese, welche ihr ganz eigenartiges Leben zur Anschauung bringt und ihr Verhältnis zu der christlichen Hermeneutik mit einiger Vollständigkeit charakterisirt, noch nicht ermöglicht. Eine solche Darstellung würde Quellenstudien von so außerordentlichem Umfange voraussetzen, daß dafür die Kraft eines Einzelnen, auch besonders Gerüsteten, nicht ausreichte. Denn wenn auch die Vorarbeiten sich in neuerer Zeit in erfreulicher Weise gemehrt haben, so bieten sie doch außer kurzen Uebersichten und literärischen Nachweisungen nur Charakteristiken einzelner hervorragender Exegeten; und gerade die Art, wie die jüdische Exegese auf die christliche eingewirkt hat, ist noch am wenigsten im einzelnen erforscht und nachgewiesen. Die Einschaltung einer nur fragmentarischen und mit der Geschichte der christlichen Exegese nur unvollständig verknüpften Darstellung der jüdischen Hermeneutik, wie sie auf Grund dieser Vorarbeiten gegeben werden könnte, wäre nun zwar immerhin manchem Leser

nicht unwillkommen gewesen, hätte aber die Einheit des Werkes beeinträchtigt und seinem sonstigen wissenschaftlichen Charakter nicht entsprochen und widerstrebte darum den Anforderungen, welche der Herr Verfasser an sich selbst stellte. Deshalb machte er sich in dieser Beziehung nur zur Aufgabe, die bedeutenderen jüdischen Exegeten an ihrem Orte namhaft zu machen, die Art ihres hermeneutischen Verfahrens im allgemeinen kurz zu charakterisiren, anzugeben, wo und wie sie von christlichen Exegeten benutzt worden sind, und an einzelnen besonders significanten Beispielen zu specificiren, wie jüdischer Einfluß die christlichen Traditionen durchbrochen hat. —

Die Darstellung der Geschichte einer Wissenschaft ist natürlich vielfach bedingt und bestimmt von der mehr oder weniger klaren, richtigen und umfassenden Vorstellung, welche der Darsteller gemäß seinem eigenen Standpunkte von ihren Aufgaben und Zielen gewonnen hat. Denn wenn er sich auch der größtmöglichsten Objectivität befleißigt, so hängt doch hiervon schon die Auswahl des Stoffs und seine Anordnung zum guten Theil ab, und weit mehr noch die Charakteristik der hervorragenderen, die wissenschaftlichen Bestrebungen in engeren oder weiteren Kreisen kürzere oder längere Zeit beherrschenden Männer und Schulen, sowie die Beleuchtung, unter welche der ganze Entwickelungsgang gestellt wird. Ueber den Standpunkt des Herrn Verfassers bedarf es nun keiner ausführlicheren Auseinandersetzung; derselbe ist hinreichend bekannt. Es charakterisirt ihn die Synthese des Glaubens an eine geschichtliche Offenbarung, die in Christo ihre schlechthinige, die richtige Beurtheilung ihrer alttestamentlichen Vorstufen ermöglichende Vollendung gefunden hat, und der strengsten historischen und kritischen Forschung, und von diesem Standpunkt aus erscheint ihm als Aufgabe und Ziel der alttestamentlichen Wissenschaft zuerst und vor allem anderen die immer vollständigere Herausstellung des geschichtlichen Charakters und Entwickelungsganges der Religion Israels unter Anwendung aller Mittel der grammatisch-historischen Exegese, der literärischen und sachlichen Kritik, der Geschichts- und Altertumsforschung und der comparativen Religionsgeschichte; und erst auf Grund der so gewonnenen Ergebnisse

die Erkenntnis des Wesens, der Art und des Stufengangs der göttlichen Offenbarung als der inneren Lebens- und Triebkraft in der ganzen Entwickelung und besonders in den Trägern der epochemachenden, im Licht des Christentums als Höhepunkte derselben zu erkennenden religiösen Erscheinungen. Referent kann hierin nur seine volle Uebereinstimmung mit dem Herrn Verfasser constatiren. Allgemein aber wird gebilligt werden, wie sehr er sich vor dem Fehler früherer Darsteller gehütet hat, sein Ideal alttestamentlicher Wissenschaft ohne weiteres als Maßstab der Beurtheilung an jede einzelne Erscheinung anzulegen und so jedem Exegeten vom Standpunkt der heutigen Wissenschaft aus gleichsam sein manchmal lobendes und öfter tadelndes Zeugnis auszustellen. Es ist klar, daß man beim Ausstellen solcher „Censuren" weder den älteren Exegeten gerecht werden, noch ein klares und treues Bild ihres hermeneutischen Verfahrens zeichnen, noch einen Einblick in den inneren Zusammenhang der Geschichte der Exegese eröffnen kann. Statt solche Censuren auszustellen, hat der Verfasser vielmehr die exegetischen Richtungen und theologischen Anschauungen in ihrer Bedingtheit durch die ganze geistige Atmosphäre ihrer Zeit aufgefaßt und dargestellt, ebenso aber auch hervorgehoben, worin hervorragende Geister vermöge ihrer individuellen Begabung und Ausrüstung sich über das Niveau der zu ihrer Zeit herrschenden Anschauungen und Bestrebungen erhoben und neue Bahnen eröffnet haben. So erfüllt er die dem Geschichtsschreiber obliegende Pflicht der Gerechtigkeit; so weist er nach, wo, warum, in welchem Maße und in welcher Art eine den Bedingungen ihres Zeitalters entsprechende Annäherung an das Ideal der alttestamentlichen Wissenschaft stattgefunden hat, und aus welchen Gründen zu anderen Zeiten wieder Rückschritte und Verirrungen auf frühere oder auf neue Abwege eingetreten sind. — Am schwersten wird natürlich die unparteiische gerechte Würdigung, wo es sich um die Charakteristik von der Gegenwart angehörenden Richtungen und Persönlichkeiten handelt. Jedoch werden auch diejenigen, welche den Standpunkt des Verfassers nicht theilen, ihm das Zeugnis nicht versagen, daß sein ernstliches und durch die genaue Bekanntschaft mit dem geschichtlichen Entwickelungsgang unterstütztes Bestreben, jeder der ver-

schiedenen Richtungen ebensowol ihre relative Berechtigung und ihre besondere Bedeutung für die Lösung der gemeinsamen Aufgabe zuzugestehen, als die mit ihr verbundenen Gefahren und ihr nahe liegenden Abwege nachzuweisen, nicht erfolglos geblieben ist. Fand doch seine Darstellung ihren durch alles Vorangehende wohl motivirten Abschluß in den Sätzen: „In den verschiedenen Richtungen gewahren wir manigfache Principien als ebenso viele richtige Hauptgesichtspunkte, von denen jeder nur einer Seite der wissenschaftlichen Aufgabe (nämlich den religiösen Gehalt des Alten Testaments richtig zu erkennen) gerecht zu werden vermag. Doch vertritt keine Richtung nur ein Princip mit ausschließender Einseitigkeit, sondern neigt sich den andern Gesichtspunkten in größerem oder geringerem Grade zu. Erst in der vollen Vereinigung derselben betritt die theologische Forschung den Weg zur wahrhaften und glücklichen Lösung jener Aufgabe.“

Was die äußere Einrichtung des Werkes betrifft, so gibt der Verfasser zunächst in dem Text der 75 Paragraphen eine kurzgefaßte, relativ selbständige übersichtliche Darstellung des Verlaufs der Geschichte, welche den Leser vorzugsweise über den Geist und Charakter des gesamten Entwickelungsganges und über seinen Zusammenhang mit dem Gesamtleben der Kirche unterrichtet. Den Paragraphen sind dann aber immer ausführlichere Erläuterungen beigegeben, die in genauer Beziehung zu ihnen stehen, dabei aber doch auch unter sich ein zusammenhängendes Ganze bilden. Sie enthalten die concrete, reichlich mit Belegen ausgestattete Detailausführung. Auch hier ist die Darstellung sehr concis, dabei aber sehr objectiv und anschaulich gehalten, indem dem Leser die eigenen Aussagen und besonders charakteristische Deutungen der hervorragenderen Exegeten in wohlüberlegter Gruppirung vorgeführt und er so in Stand gesetzt wird, eine concrete und lebendige Anschauung von ihrer Hermeneutik zu gewinnen und sowol das von dem Verfasser über dieselbe ausgesprochene oder angedeutete Urtheil zu prüfen, als sich ein eigenes zu bilden. Vermöge dieser Darstellungsform eignet den Erläuterungen allerdings nicht der Charakter einer leichten, angenehmen Lectüre; sie erfordern vielmehr ein ernstliches Studium; aber ein solches ist dafür auch um so lohnen-

der, und der Gewinn an echt geschichtlicher Erkenntnis ein um so reicherer und sicherer.

Es kann nun nicht unsere Aufgabe sein, den geschichtlichen Entwickelungsgang der Betrachtungs- und Behandlungsweise des Alten Testaments, wie er sich nach den Ergebnissen der Untersuchung des Verfassers darstellt, in einer kurzen Uebersicht zu reproduciren[a]) oder gar auf das Detail der Ausführung referirend und kritisirend näher einzugehen. Wir begnügen uns, auf einzelne Ausführungen aufmerksam zu machen, die besonders geeignet sind, dem Leser zu veranschaulichen, was er von dem Werke selbst zu erwarten hat, und dabei da und dort einen Gesichtspunkt anzudeuten, dem die Darstellung vielleicht mehr hätte Rechnung tragen können.

In der Einleitung folgt auf eine allgemeine Uebersicht ein Paragraph mit der Aufschrift: „Das Alte Testament in der apostolischen Kirche". Der Verfasser hat dem Paragraphen seine Stelle in der Einleitung zugewiesen, weil die apostolische Betrachtungs- und Behandlungsweise des Alten Testaments bei allem Einfluß, welchen die damalige jüdische Hermeneutik auf die Art des Schriftgebrauchs im Einzelnen geübt hat (vgl. die wohlausgewählten Belege dafür S. 12), doch mehr als das Urbild, welches die normativen Grundlinien für die Auffassung des Alten Bundes vorzeichnet, denn als die Wurzel der folgenden Entwickelung zu betrachten ist. Das Neue, wodurch sie sich von der jüdischen Hermeneutik unterscheidet, wird in drei Hauptpunkte zusammengefaßt: 1) Das Christentum bringt in die Verwerthung des prophetischen Elementes ein ganz neues Leben; der Schwerpunkt fällt nicht mehr auf das Gesetz, das bisher die Norm war, an welcher auch die Prophetie gemessen wurde, sondern auf die letztere; die den ganzen

---

a) Eine sehr lehrreiche übersichtliche Darstellung jenes Entwickelungsganges und eine lichtvolle Auseinandersetzung über die Stellung, welche man gemäß den Lehren der Geschichte zu den überlieferten Anschauungen einzunehmen hat, findet sich in der jüngst veröffentlichten Abhandlung des Verfassers über „die kirchliche Anschauung vom Alten Testament" in den Jahrbb. für D. Theol. 1869, H. 2.

Alten Bund durchziehende Weißagung erscheint als seine Blüte und Wahrheit. 2) Der historische Christus selbst als die leibhafte Erfüllung der prophetischen Weißagung ist das Licht, in dessen Scheine erkannt wird, wie im ganzen Alten Bunde Gottes Absicht, den Menschen einen Heiland zu senden, sich wiederspiegelt. Die in ihm gegebene Erfüllung wird also sowol Schlüssel, als Maß und Correctiv der Weißagung. 3) Die Atomistik des jüdischen Schriftgebrauchs, die sich nothwendig in dem strengen Nomismus hatte entwickeln müssen, wird im Princip aufgehoben. Nachdem das Wort Gottes in einer heiligen Persönlichkeit erschienen war, hatten alle früheren Gottesworte ihren Schlußpunkt gefunden; die zielvolle Einheit des Alten Bundes war offenbar geworden, und dies übte seine befruchtende Rückwirkung auf das Verständnis des Einzelnen. Wir möchten in Anknüpfung an den letzten Punkt noch dies besonders hervorheben: während die jüdische Hermeneutik sich nur mit der Außenseite des Schriftworts, mit dem Buchstaben und dem, was auf der Oberfläche liegt, zu schaffen macht, — die palästinensische besonders im Dienst der Ausbildung der Rechtslehre, um neue Satzungen aus der Schrift zu begründen, die alexandrinische, um die Scheinberechtigung zu gewinnen, glänzende, aber der Schrift fremde Ideen in diese hineinzulegen, — führt das Christentum wieder in die Tiefen des Schriftworts, in den Geist des Alten Testaments hinein, indem es die im alttestamentlichen Schriftwort in zeitgeschichtlichen Formen enthaltenen ewigen Gottesgedanken erkennen lehrt; namentlich wird durch die Erkenntnis, daß auch das Gesetz in allen seinen einzelnen Bestimmungen letztlich in Gottes Heilswillen begründet ist, der auf des Menschen Heiligung und die Herstellung seiner Gemeinschaft mit Gott abzielt, ein von dem Mittelpunkt der innersten und höchsten Principien ausgehendes Verständnis des ganzen Gesetzes eröffnet. — — Im übrigen weisen die obigen drei Punkte die Wurzeln auf, aus denen das ganz neue specifisch christliche, typologische Interpretationsverfahren erwachsen ist; in ihm befriedigt das Christentum in dem Streben, seine Heils- und Wahrheitserkenntnis aus dem alttestamentlichen Gottesworte zu begründen, sein Bedürfnis nach einer über den geschichtlichen Sinn hinausgehenden

Auslegung in gesunder und von der Allegorik wesentlich verschiedener Art. —

Die Hauptperioden der darzustellenden Geschichte grenzen sich ganz augenfällig gegen einander ab: die alte Zeit reicht bis zu Gregor dem Großen als dem für geraume Zeit letzten selbständigen Exegeten; das Mittelalter ist die Zeit der unselbständigen Sammlung und Bewahrung der exegetischen Ueberlieferungen; mit der Reformation beginnt auch in der Geschichte des Alten Testaments in der Kirche die neue Zeit. Jedem dieser drei großen Zeitalter hat der Verfasser ein besonderes Buch gewidmet.

Verhältnismäßig am kürzesten ist die alte Zeit behandelt (S. 14—148). Der Verfasser theilt sie wieder in zwei Perioden: die Zeit der Väter, von Clemens Romanus bis zum Tod des Origenes (S. 95—254) und die Zeit der großen Kirchenlehrer (S. 250—604). Daß mit Origenes ein Abschnitt gegeben ist, kann keinem Zweifel unterliegen; wol aber kann man darüber zweifelhaft sein, ob es nicht richtiger wäre, ihn statt an das Ende der ersten an den Anfang der zweiten Periode zu stellen. Denn so gewiß seine Anschauung über das Alte Testament und seine Hermeneutik nur die Blüte und Vollendung der schon vor ihm in der alexandrinischen Kirche herrschenden ist, so bestimmt unterscheidet sich diese doch von der sonst bis dahin in der Kirche herrschenden; durch die Autorität des Origenes aber gewinnt die alexandrinische Hermeneutik einen sehr bedeutenden Einfluß auf die der gesamten Kirche und gibt dieser ein neues Gepräge; die Abhängigkeit von Origenes oder der mehr oder weniger scharfe Gegensatz zu ihm bestimmt in der orientalischen Kirche fast ganz, in der occidentalischen wenigstens theilweise den Charakter der exegetischen Richtungen. Auf das Ganze gesehen erscheint also Origenes mehr als bahnbrechender Anfänger der neuen, denn als abschließender Vollender der vorausgehenden Entwicklung.

Es könnte scheinen, als ob es ziemlich gleichgültig sei und nur eine rein formelle Bedeutung habe, ob man die beiden Perioden in der einen oder in der anderen Weise gegen einander abgrenze. Aber uns scheint die von dem Verfasser gewählte Abgrenzung doch die Folge gehabt zu haben, daß jener Unterschied

der alexandrinischen Hermeneutik von der sonst bis auf Origenes in der Kirche herrschenden in seiner Darstellung zwar da und dort angedeutet sei, aber nicht deutlich und bestimmt genug hervortrete. Wir versuchen es, ihn kurz zu bezeichnen. Der Verfasser hat in sehr lehrreicher Weise die Motive nachgewiesen, welche die Kirche der nachapostolischen Zeit dazu drängten, mit Entschiedenheit in die von den neutestamentlichen Schriftstellern nur in einzelnen Fällen betretene Bahn der Allegorese einzulenken. Die Verwandtschaft dieser christlichen Allegorese mit der philonischen ist augenfällig[a]); aber auch der Unterschied ist unverkennbar; während wir bei Philo nur physische und ethische Allegoresen finden, fehlen jene in der christlichen Hermeneutik, und diese treten, wenn wir von dem stark von Philo beeinflußten Barnabasbrief absehen, wenigstens sehr in den Hintergrund; dagegen wird die christliche Allegorese gemäß dem Bedürfnis, aus welchem sie entsprang, und dem Interesse, welchem sie diente, nach ihrem bei weitem vorherrschenden Charakter zur typisch-allegorischen Auslegung (vgl. Diestel S. 33). Diese in der Kirche herrschende Art der Allegorese ist nun allerdings auch bei den alexandrinischen Kirchenvätern zufolge der gemeinchristlichen Betonung des prophetischen Elementes im Alten Testament die vorwaltende; aber doch nähert sich ihre Hermeneutik in mehrfacher Beziehung sehr merklich der philonischen. Nahmen sie doch vermöge ihres Strebens, den christlichen Glaubensinhalt unter Anwendung der Mittel, welche die griechische Bildung, namentlich die Philosophie darbot, speculativ zu verarbeiten und der falschen Gnosis ein groß angelegtes, alle höhere Wahrheitserkenntnis umfassendes wissenschaftliches System gegenüberzustellen und dasselbe aus der heiligen Schrift als der Quelle aller wahren Gnosis zu begründen, in der christlichen Kirche eine ganz ähnliche Stellung ein, wie Philo innerhalb des Judentums. Mit ihm theilen sie auch die Fehler des Intellectualismus

a) Aus der palästinensisch-jüdischen Hermeneutik findet nur vereinzelt die Gematria (z. B. in der bekannten Deutung der 318 von Abraham beschnittenen Sklaven ep. Barnab. cap. 9) und das Noterikon (bei Irenäus) Anwendung.

und Spiritualismus und der Unterschätzung der geschichtlichen Thatsächlichkeiten. Und dazu kommt, daß, während man sich sonst in der Kirche auf die Verwendung einzelner Stellen oder Abschnitte des Alten Testaments beschränkt hatte, die alexandrinischen Väter zuerst ganze alttestamentliche Bücher im Zusammenhang erklärten. So mußte nothwendig die allegorische Hermeneutik von ihnen in viel weiterem Umfang in Anwendung gebracht werden, und zwar nicht nur die typische Allegorese; daneben tritt auch die ethische selbständiger auf; namentlich aber wird auch die physische aus der philonischen Hermeneutik in die christliche Schriftauslegung eingeführt; nicht selten sind solche ethische und physische Allegorieen einfach aus den Schriften Philo's entlehnt oder den philonischen genau nachgebildet, auch machen sie sich selbst da geltend, wo typisch-allegorische Auslegungen der betreffenden Schriftworte schon ganz gangbar geworden oder gar durch apostolischen Vorgang sanctionirt waren, wie z. B. in jener charakteristischen Allegorie des Clemens über Sara und Hagar, nach welcher die mit dem Gläubigen (Abraham) verbundene Weisheit (Sara) unfruchtbar blieb, bis sich jener mit der weltlichen Wissenschaft (der Egypterin Hagar) verband, worauf nicht nur diese, sondern auch jene fruchtbar wurde (Isaak)[a]). — Noch viel folgenreicher aber war, daß zuerst die alexandrinischen Väter auch darin dem Vorgang Philo's folgten, daß sie grundsätzlich und in consequenter Durchführung einen mehrfachen Sinn in ein und denselben Schriftworten annahmen, wie denn schon Clemens von einem vierfachen Sinn des Gesetzes redet (vgl. Diestel S. 34, Anm. 15) und selbst dem Dekalog neben dem einfachen Wortsinn mittelst physischer, ethischer und typischer Allegorieen verschiedene Geheimsinne abzugewinnen weiß, während Origenes bekanntlich entsprechend seiner trichotomischen Anthropologie einen dreifachen Sinn des Schriftworts unterscheidet (vgl. Diestel S. 36 ff.) und diesen methodischer und darum in mancher Beziehung maßvoller als Clemens aufzuzeigen beflissen ist. Durch die Autorität des Origenes

a) Strom. I, p. 208 sq. Andere Beispiele bei Diestel S. 35.

aber ward die Annahme eines mehrfachen Schriftsinns zu einem die Schriftauslegung der ganzen Folgezeit bis zur Reformation beherrschenden Axiom.

In der ersten Periode behandelt der Verfasser zuerst den Kanon des Alten Testaments, dann die Auslegung und zuletzt die theologische Anschauung über die Einheit und über den Unterschied der beiden Testamente. Dabei werden auch die Anschauungen der häretischen Parteien, besonders der Gnostiker, sorgfältig und lehrreich beleuchtet. Wir heben hier besonders hervor: den Nachweis, daß die Auffassung des Christentums als nova lex nicht etwa durch einfache Herübernahme der Auctorität des Alten Testaments, sondern gerade im Gegensatze zum Judaismus aufgekommen ist; die Auseinandersetzung darüber, wie einerseits die Unentbehrlichkeit der Allegorese zur Christianisirung des Alten Testaments und andererseits die Erkenntnis der in ihr liegenden Gefahren dazu nöthigten, die apostolische Ueberlieferung und bestimmter die dieselbe fixirende Glaubensregel zum Maß und zur Norm der Auslegung zu machen; die detaillirte Darstellung des für die späteren Zeiten fast maßgebenden Versuchs des Irenäus, den Unterschied der beiden Testamente mittelst der Idee der göttlichen Pädagogie, der von Gott geleiteten Erziehung des Menschengeschlechts durch den Logos zu erklären, und die Aufzeigung der theils in der consuetudo ecclesiastica, theils in dem Gegensatz zu dem Gnosticismus liegenden Gründe, welche eine weitere Ausbildung und folgerechte Durchführung dieser fruchtbaren Idee verhinderten. — Hervorgehoben hätten wir noch gewünscht, wie realistische und chiliastische Anschauungen bei einzelnen Vätern, namentlich bei Irenäus und Tertullian, die Herrschaft der Allegorese einigermaßen beschränken[a]). — Die Bemer-

a) Interessant ist, daß Tertullian, so viel Beweise für das Auferstehungsdogma er auch im Alten Testament zu finden weiß, doch unbefangen und umsichtig genug ist, den Gnostikern zuzugestehen, daß in Ez. 37 die Todtenauferweckung nur ein Bild der Wiederherstellung Israels ist; doch urtheilt er dann (wie auch Neuere), daß der Gebrauch dieses Bildes nur möglich war, wenn auch die Verheißung einer wirklichen Todtenauferstehung schon gegeben war.

kung, daß das Fehlen des Buches Esther in dem Kanon Melito's und andern Verzeichnissen der griechischen Kirche als Zeugnis christlicher Kritik anzusehen sei (S. 22), hat der Verfasser unterdessen selbst rectificirt[a]).

In der zweiten Periode behandelt er nach der Geschichte des Kanons zuerst die abendländische, dann die morgenländische Kirche (warum nicht umgekehrt?). Dort war natürlich Augustin und Hieronymus durch genauere Charakteristik auszuzeichnen. Das Urtheil über ersteren fällt ziemlich ungünstig aus: es wird ihm bei seiner ausschließlichen Rücksichtnahme auf den dogmatischen und paränetischen Gebrauch des Alten Testaments und seiner ängstlichen Pietät gegen die Tradition nur ein geringer Trieb nach eigentlicher Schrifterkenntnis zugeschrieben; auch die Früchte seines erbaulichen Tiefsinns seien nicht aus der Schrift entnommen, sondern nur lose an sie angeknüpft. In der That liegt die Bedeutung Augustins nicht auf dem Gebiet der eigentlichen Exegese. Seine Enarrationes in Psalmos tragen das Gepräge ihres Ursprungs aus erbaulichen Vorträgen; und in seinen Arbeiten über die Genesis waltet grübelnder Scharfsinn und dogmatisirendes Interesse allzusehr vor. Dennoch dürfte der Verfasser nicht gebürend anerkannt haben, wie wenigstens in jenen Augustins Tiefsinn und der Reichtum seiner religiösen Erfahrung den ethisch-religiösen Gehalt des alttestamentlichen Schriftworts, mehr als es andere Exegeten der alten Kirche gethan, zur Anschauung gebracht hat, und daß sein großer Einfluß auf die Exegeten der Folgezeit, wenn auch nicht für die sichere und methodische Erklärung des Schrifttexts im einzelnen, so doch für die Vertiefung in den einheitlichen Geist der ganzen Schrift und in den innersten Lebensmittelpunkt der alttestamentlichen Frömmigkeit ein heilsamer und förderlicher gewesen ist. — Besonders eingehend ist Hieronymus behandelt; auch ist das Urtheil über ihn sehr maßvoll. Neben seinen Uebersetzerverdiensten und seiner vielseitigen Gelehrsamkeit, die seine Commentare zu einer reichen Fundgrube von in den verschiedensten Beziehungen werthvollen Notizen macht, wird seine Bedeutung wesentlich darein gesetzt, daß er das

a) Vgl. Jahrbb. für D. Theol. 1869, S. 224 Anm.

genauere philologische und sachliche Verständnis des Alten Testaments als Anfang und nothwendige Basis weiterer Erkenntnis mehr oder minder entschieden betont hat. Andererseits wird aber auch sein unsicheres Schwanken zwischen richtigen Einsichten und verbreiteten Irrtümern in seiner Theorie und noch mehr in seiner exegetischen Praxis und seine aus dieser Unsicherheit und aus Oberflächlichkeit und Flüchtigkeit entsprungene compilatorische Manier an zahlreichen Beispielen aufgezeigt. — Auf den interessanten Nachweis, wie der Manichäismus allseitig zu zeigen sucht, daß von den christlich-katholischen Prämissen aus eine völlige Verwerfung des Alten Testaments zugleich mit und durch die Anerkennung des Neuen Bundes eine nothwendige Folgerung sei, wollen wir nur im Vorübergehen hinweisen.

In den von der morgenländischen Kirche handelnden Paragraphen wird zuerst die herrschende Richtung besprochen, die in den Bahnen origenistischer Allegorese sich bewegt; jedoch thut sie dies, unter Beiseitelassung der physischen Allegorieen, so daß die Hermeneutik des Origenes vorzugsweise nur zur vollständigeren Ausbildung des schon vor ihm herrschenden typisch-allegorischen Interpretationsverfahrens, aber auf Grund der Voraussetzung eines mehrfachen Schriftsinns verwerthet wird. Der Verfasser zeigt, wie mit der bestimmteren und reicheren Ausbildung der Kirchenlehre auch der dogmatisirende Charakter der Exegese zunimmt. Von den einzelnen Exegeten dieser Richtung zeichnet er Basilius aus wegen seiner häufigen und glücklichen Berücksichtigung des Sprachgebrauches der Schrift und seines besonders in seinen Homilieen über die Psalmen ersichtlichen Strebens, sich an Wortsinn und Context zu halten. Uebergangen ist dagegen der als Exeget nicht unbedeutende Cyrill von Alexandrien, der dadurch ein Interesse beansprucht, daß sein Streben, auch in der Auslegung der Propheten dem geschichtlichen Sinn gerecht zu werden und ihn von dem höheren geistlichen Sinn zu sondern, unverkennbar den Einfluß der antiochenischen Schule bekundet. Cosmas Indicopleustes aber dürfte richtiger nicht der origenistischen, sondern der antiochenischen Richtung zuzuzählen sein. — Diese selbst, für das Studium des Alten Testaments die bedeutendste Erscheinung in der alten

Kirche, hat der Verfasser sowol in ihren mit dem Dogmatisiren und Allegorisiren entschieden brechenden, als in den in die gewohnten kirchlichen Bahnen wieder einlenkenden Vertretern eingehend charakterisirt, auch auf ihre Anlehnung an die kritischen Bestrebungen des Origenes und auf den Einfluß, welchen die in Syrien blühende jüdische Exegese auf sie geübt hat, hingewiesen. Ihr Hauptverdienst in Bezug auf die theologische Anschauung des Alten Testaments wird in die Ausbildung der Idee des Typus gesetzt. In der typischen Vorausbildung des Zukünftigen in den Thatsachen und Ideen, nicht in seiner Offenbarung an die Propheten erkennt Theodor von Mopsuestia das Hauptband zwischen Altem und Neuem Testament; damit soll dem Alten Bund neben seiner Hinzielung auf das Christentum eine wesentliche Bedeutung für die vorchristliche Vergangenheit Israels gesichert werden. — Wir hätten nur gewünscht, daß der Verfasser als Unterbau für seine Charakteristik die eigentümliche Ansicht der Antiochener von einer συγκατάβασις des heiligen Geistes zu dem Verständnis und den Bedürfnissen derer, welchen die Offenbarung zunächst gegeben war, entwickelt hätte. Sodann hätte bestimmter hervorgehoben werden können, daß das wesentlich Neue in der antiochenischen Hermeneutik darin liegt, daß auch in der Weissagung grundsätzlich ein den Zeitgenossen der Propheten geltender, ihren Zuständen und Bedürfnissen und ihrer Verständnisfähigkeit entsprechender Sinn anerkannt und auch ihre Beziehung auf den Neuen Bund, abgesehen von den wenigen Stellen, die schon κατὰ ῥητόν auf Christum gehen, nur als eine typologische aufgefaßt wird. Endlich hätte der von Ephräm, Chrysostomus und Isidorus Pelusiota oft angewendete, von Kosmas Indikopleustes dagegen bestrittene hermeneutische Kanon: die Propheten hätten oft auf ihre Zeitverhältnisse oder bestimmte Personen der alttestamentlichen Geschichte und auf Christum Bezügliches und damit auch κατὰ ῥητόν und μυστικῶς zu Verstehendes in demselben Abschnitt, ja oft in ein und demselben Vers so ineinandergemischt, daß ihre Worte sowol auf ihre Zeitgenossen, als auf die zur Zeit der Erfüllung Lebenden berechnet seien, wol nicht bloß eine beiläufige Erwähnung (S. 139), sondern eine bestimmtere Hervorhebung beanspruchen

können. Tritt doch in ihm in recht charakteristischer Weise an den Tag, wie unvermittelt das antiochenische Streben nach geschichtlichem Verständnis der Weißagung, das eine Allegorisirung ihrer zeitgeschichtlichen Züge nicht zuläßt, und die Anerkennung der normativen Autorität der neutestamentlichen Deutungen (so besonders augenfällig bei Chrysostomus) oder der Einfluß der exegetischen Traditionen nebeneinander stehen.

In der mittleren Zeit (600—1517) unterscheidet der Verfasser ebenfalls zwei Perioden; die Grenzscheide bildet der Anfang des 12. Jahrhunderts. Nach Vollendung der theokratischen Ausgestaltung der Kirche in der Blütezeit der kirchlichen Macht ist nämlich nach dem Verfasser zugleich mit der Ausbildung der Scholastik auch wieder eine selbständigere Exegese an die Stelle der bis dahin herrschenden völligen Abhängigkeit von den patristischen Exegeten und des bloßen Excerpirens und Compilirens getreten. Indessen dürfte weder die bestimmtere Sonderung der verschiedenen Deutungsweisen nach dem schon von Beda in voller Klarheit unterschiedenen (Diestel, S. 162 f.) vierfachen Schriftsinn, noch die scholastische Methode der Auslegung mit ihrer Dialektik und ihren spitzfindigen Distinctionen, noch auch die Wiederbetonung des sensus literalis als Ausgangspunkt oder Fundament des höheren geistlichen Verständnisses einen so wesentlichen Unterschied zwischen der Hermeneutik vor und nach 1100 begründen, daß dieser Periodenabtheilung zugestimmt werden könnte. Sollen überhaupt im Mittelalter zwei Perioden unterschieden werden, so scheint uns erst Nikolaus von Lyra vermöge des Einflusses, welchen durch ihn die Exegese der mittelalterlichen Rabbinen auf das christliche Studium des Alten Testaments zu üben beginnt, den Wendepunkt zu bezeichnen.

In dem Abschnitt, welcher der dritten Periode (bis 1100) gewidmet ist, sind die Erörterungen über die theokratische Gestaltung der Kirche und den Einfluß des Alten Testaments auf dieselbe (die der Verfasser voraussstellt, weil darin der Schlüssel liegt zu der Art, wie in dieser Periode die biblische Wissenschaft betrieben wird) und die Bemerkungen über den ganz vereinzelt dastehenden Versuch eines britischen Mönchs, die Wunder in ihrem Verhältnis

zu dem Naturgesetz zu erläutern (S. 175 f.; ausführlicher Studien und Kritiken 1866, S. 236 ff.) von besonderem Interesse. In Betreff der griechischen Kirche ist nur die Quästionenliteratur berücksichtigt, aus welcher die Amphilochien des Photius eingehender charakterisirt werden (S. 167 ff.).

Die Catenenliteratur wird erst in der folgenden Periode (S. 208) kurz besprochen, wobei aber Exegeten wie Theophylakt, Niketas und Euthymius Zigabenus unerwähnt geblieben sind.

In dieser, der vierten Periode (1100—1517) seien aus der Geschichte der Exegese die Charakteristiken von Hugo von St. Victor, von Abälards Auslegung der ersten Kapitel der Genesis, von Nikolaus von Lyra und besonders die des Psalmencommentars von Jakob Perez von Valentia (S. 204 f.) hervorgehoben. In dem von der theologischen Anschauung über das Alte Testament handelnden § 27 hatte der Verfasser mehr als bei den früheren Perioden Anlaß, auch auf die Betrachtungsweise der einzelnen Partieen der alttestamentlichen Religionsgeschichte: der Urgeschichte, der Religion der Patriarchen, des Mosaismus und des Prophetismus näher einzugehen. Endlich sei auch noch auf die interessanten Mittheilungen über die Art, wie Johann von Salisbury das Alte Testament zur Begründung der Ansprüche der Kirche gegenüber dem Staat benützt (S. 219 f.), und auf die inhaltsreichen Erörterungen über die Verwerthung des Alten Testaments in der kirchlichen Kunst (S. 221 ff.) besonders aufmerksam gemacht.

Die mit der Reformation beginnende neue Zeit theilt der Verfasser in drei Perioden: die erste reicht bis 1600, weil die tiefgreifenden erneuernden Wirkungen, welche die religiösen Principien der Reformation auf die Betrachtungsweise und das Studium des Alten Testaments geübt haben, schon am Ende des Jahrhunderts durch die Wiederbegründung der Herrschaft der Tradition und eines neuen, noch strengeren Dogmatismus paralysirt erscheinen. In der zweiten Periode, die bis 1750 reicht, wird der auf lutherischem Boden seine Herrschaft über die Schrifterklärung längere Zeit behauptende Dogmatismus durch bedeutungsvolle Gegensätze, welche unter den Reformirten hervortreten, nach und nach untergraben. Mit der Mitte des vorigen Jahrhunderts haben die neuen Principien bereits di

Kraft gewonnen, um einen vollständigen Umschwung der ganzen Auffassung des Alten Testaments einzuleiten. Die damit beginnende letzte Periode charakterisirt sich durch immer weiter gehende, zuletzt den Offenbarungscharakter der alttestamentlichen Religion ganz verleugnende Reaction gegen die bisher in der Kirche herrschenden Anschauungen und durch die von verschiedenen Standorten ausgehenden Anbahnungen eines neuen geschichtlichen und religiösen Verständnisses des Alten Testaments.

In dem die Reformationsperiode behandelnden Abschnitt folgt auf die grundlegenden Bemerkungen über die neue Stellung, welche die heilige Schrift als Richterin jeder anderen Auctorität und als Quelle der Glaubensartikel gewann, zunächst die Darstellung der für die Gesamtanschauung von der Schrift so bedeutungsvollen Lehre von der Doppelheit des göttlichen Wortes als Gesetz und Evangelium und der Anwendung, welche von derselben auf die Bestimmung des Unterschiedes zwischen dem Alten und dem Neuen Testamente gemacht wurde. Sodann wird der Umschwung charakterisirt, welcher in Folge der reformatorischen Principien auf dem Gebiet der Hermeneutik und der Kritik eintrat. Er besteht besonders in der principiellen Emancipation von der Herrschaft der Tradition, in der Geltendmachung der Rechte des Grundtextes und dem daraus sich ergebenden Eifer für das Studium der hebräischen Sprache und das philologische Verständnis des Schriftworts, vor allem in der Betonung des Satzes von der Einfachheit des Schriftsinns und der theoretischen Anerkennung, daß der rechte einfache Schriftsinn der sensus literalis sei (der aber freilich noch keineswegs mit dem geschichtlichen Sinn identisch ist), ferner in der Geltendmachung des hermeneutischen Kanons, daß die Schrift sich selbst auslege, die dunklen Aussprüche aus den klaren, und alles nach der aus der Schrift selbst zu entnehmenden analogia fidei zu erklären sei, endlich in den Anfängen einer literärgeschichtlichen und sachlichen Kritik[a]): alles dies auf Grund einer tieferen und leben-

a) Ein Versehen liegt in der Bemerkung: Luther finde das Buch Esther besser als die außerkanonischen Bücher, schweige aber sonst darüber

digeren Auffassung des alttestamentlichen Schriftworts, indem das Hauptgewicht auf das innerliche Glaubensleben der alttestamentlichen Frommen und auf das, was dasselbe wecken und nähren könnte, gelegt wurde. — Für die Charakteristik der einzelnen Exegeten wird Luther nachgerühmt, daß er trotz des Vorwaltens der praktischen Interessen und trotz seines meist tropologischen (ethischen) Allegorisirens doch in seinen Commentaren die Ermittelung des Literalsinns zu seiner ersten und das Verständnis des zeitgeschichtlichen Hintergrundes zu seiner zweiten Sorge macht. Der eigenthümliche Vorzug der Exegese Melanchthons liegt in der Darlegung des Zusammenhangs und in den geordneten Ueberblicken über größere Theile des Schriftganzen, sowie andererseits in der freien Combination mit parallelen Stellen und der steten Beziehung des Einzelnen auf den Mittelpunkt des christlichen Glaubens. Zwingli zeichnet sich aus durch umfänglichere Verwerthung seiner hebräischen Sprachkenntnis für die Auslegung, wobei Pellicanus ihn unterstützte. Die genaue Erklärung des grammatischen Sinnes steht bei ihm obenan und bildet durchweg den Kern seiner Exegese. Calvin endlich, der größte Exeget der Reformationszeit, vereinigt nicht nur die Vorzüge Zwingli's und Melanchthons, sondern hat überhaupt Ziel und Aufgabe der Schrifterklärung klar und richtig erkannt und in seinen exegetischen Arbeiten, besonders in seinem Psalmencommentar, in ausgezeichnetem Maße verfolgt. „Ausgerüstet mit einer sehr tüchtigen hebräischen Sprachkenntnis, sowie begabt mit einem durchdringenden Scharfsinn sucht er stets aus der Bedeutung des Einzelnen den Sinn des Ganzen klar, hell und bündig zu ermitteln: er verfolgt den Gedanken bis in's feinste Geäder, ohne daß der tiefe Einblick den weiten Umblick beeinträchtigt. Die Momente, welche ihn zum bedeutendsten Förderer der Exegese des Alten Testaments stempeln und den großen Fortschritt bestimmt darlegen, sind folgende: Ermittelung des Sinnes, den der Autor selbst mit seinen Worten verbunden, so daß alles Andere

(S. 250). Luther hat sich bekanntlich wiederholt auf's stärkste gegen die Kanonicität des Buches ausgesprochen; vgl. Bleek, Einleitung in d. A. T. (2. Aufl.), S. 408.

völlig gegen diese höchste Aufgabe zurücktreten muß, — Verwerthung aller nöthigen Vorkenntnisse des Auslegers in gewissenhaftester Weise und in dem Grade, wie es in jenem Zeitalter möglich war, — Beleuchtung des historischen Bodens und Gesichtskreises, auf welchem der Autor selber steht und aus dem heraus er redet, — vor allem die Unterordnung nicht nur der Tradition, sondern selbst der exegetischen Auctorität des Neuen Testaments unter den hermeneutischen Zweck ...... Andererseits tritt aber auch die religiöse Vertiefung stark hervor, — nicht so, daß er christliche Gedanken mit gleichartigen im Alten Testament combinirt und dadurch fast identificirt, sondern so, daß er die eigentliche Idee einer Stelle klar reproducirt, und nur bisweilen den Gedanken bis an die Schwelle des christlichen Ideenkreises fortführt." Es sei uns verstattet, hier noch eine Bemerkung hinzuzufügen. Wenn man bedenkt, wie sehr Calvin durch den Glauben an Gottes constantia dazu getrieben wird, die wesentliche Identität der alt- und der neutestamentlichen Offenbarung so stark als möglich geltend zu machen, und wie er deshalb nach einer Seite hin das Alte Testament viel zu sehr auf die neutestamentliche Stufe der religiösen Erkenntnis hinaufzuschrauben sucht, so erscheint es doppelt auffallend und bewundernswerth, daß er trotzdem der herrschenden dogmatisirenden und christologisirenden Exegese so oft entgegentritt und sich selbst von der exegetischen Autorität des Neuen Testaments emancipirt. Sein „exegetischer Tact und Wahrheitssinn" (Diestel S. 242) haben gewiß ihren Antheil daran. Aber der Hauptgrund davon scheint uns darin zu liegen, daß unter allen Auslegern der Reformationszeit er am meisten darauf ausgieng und es am besten verstand, das alttestamentliche Schriftwort lebendig aufzufassen in seinem genetischen Zusammenhang mit und seiner Beziehung auf das innere religiöse Leben der Frommen des Alten Bundes. Die Erfüllung der psychologischen Seite der exegetischen Aufgabe, das lebendige Sichhineinversetzen in die Seele und den religiösen Anschauungskreis der biblischen Schriftsteller, welches hieraus unmittelbar folgte, bildete das Gegengewicht zu jenem Zuge [illegible] einerleiung der alt- und der neutestamentlichen Offenbarungs- [illegible] trieb ihn dazu, dem eigentümlichen Charakter der alt-

testamentlichen Frömmigkeit in mancher Beziehung weit mehr als andere gerecht zu werden. — Unter den theilweise sehr tüchtigen Mitarbeitern, welche die Reformatoren auf dem Gebiet der Exegese hatten, wird namentlich Mercier ausgezeichnet, der zuerst in umfassenderer Weise und dabei mit selbständigem Urtheil die exegetischen Arbeiten der mittelalterlichen Rabbinen für das Verständnis des Alten Testaments in der Kirche verwerthete. Unter den katholischen Exegeten vermissen wir Ant. Agellius und den Jesuiten Joh. Maldonat. — In dem Paragraphen über die theologische Anschauung vom Alten Testament sind unter anderem die bei Calvin, Petrus Martyr, Mercier, bei Piscator, Ursinus und Petrus Boquinus sich findenden Wurzeln der nachmaligen Föderaltheologie aufgezeigt; auch werden hier die Anschauungen über die vormosaische Zeit, den Mosaismus, den Hebraismus und den Prophetismus noch genauer, als bei der vorigen Periode im einzelnen vorgeführt. Ein bemerkenswerther Unterschied zwischen der deutsch-lutherischen und der schweizerisch-reformirten Auffassung des Alten Testaments, welchen der Herr Verfasser früher[a]) lichtvoll auseinandergesetzt hat, tritt aber hier weniger klar hervor: dort nämlich ist die Grundanschauung vorzugsweise von der Idee bestimmt, daß Gottes Absehen schon im Alten Bund auf Erweckung des rechten Glaubens durch Gesetz und Evangelium gerichtet war, weshalb das Hauptgewicht auf die wesentliche Identität der alt- und der neutestamentlichen Frömmigkeit fällt; hier dagegen wird vorzugsweise von dem Grundgedanken der wesentlichen Identität der alt- und der neutestamentlichen Offenbarung ausgegangen, weshalb Calvin so eifrig sich bemüht, nachzuweisen, daß auch schon den Frommen des Alten Bundes die Verheißung des ewigen Lebens gegeben gewesen sei.

Am ausführlichsten hat der Verfasser die beiden letzten Perioden behandelt. Er sagt darüber in der Vorrede: „Sollte man die Ausführlichkeit, in welcher die sechste Periode (1600—1750) behandelt ist, bemängeln wollen, so bitte ich daran zu gedenken, daß sie der eigentliche Mutterschooß ist, aus dem unsere gesamte neuere Wissenschaft des Alten Testaments geboren ist, daß hier eine Fülle

a) Jahrbb. für D. Theol. 1862, H. 4, S. 713ff.

von Keimen liegt, die in unserm Jahrhundert zur Reife gekommen sind, daß sich hier die Schlüssel der meisten verwirrenden Fehlgriffe finden, an denen die heutige Forschung bei vielen krankt. Und sollten diese Erwägungen mich nicht ganz freisprechen, so bekenne ich mich gern für schuldig, dem Reize nicht ganz widerstanden zu haben, den die Beobachtung des werdenden Neuen in seinen oft mikroskopischen Anfängen, sowie die der unvermerkten langsamen Auflösung und Verwitterung von scheinbar unverwüstlichen Gestaltungen auf mich und wol auf jeden Forscher stets ausgeübt hat." Wir fügen hierzu noch aus der allgemeinen Charakteristik der sechsten Periode die Sätze: „Ein gründliches Verständnis der Schrift war zur Lebensbedingung der evangelischen Anschauung geworden. Nach und nach enthüllt sich der Umfang aller der Bedingungen, an welche jenes gründliche Schrifterkenntnis gebunden ist. Das ist der Anfang der eigentlichen Bibelwissenschaft. Ihre Förderung und stete Entwickelung bedeutet nichts Geringeres als die geistige Selbsterhaltung der Reformation." In dieser Bedeutung der Bibelwissenschaft dürfte jene Ausführlichkeit ihre volle Rechtfertigung finden.

Der Verfasser entwickelt zuerst das altprotestantische Dogma von der heiligen Schrift und die darauf gegründeten Anschauungen über den alttestamentlichen Kanon, die Textintegrität und das Alter der Vocal- und Accentzeichen und zeigt, wie sich die letzteren mit den ihnen gegenübertretenden Entdeckungen auf dem Gebiet der alttestamentlichen Textgeschichte (Capellus, Morinus) auseinanderzusetzen suchten. Es folgt die Geschichte der Anfänge der Text- und der literarischen Kritik, die in Richard Simons kritischer Geschichte des Alten Testaments vorerst ihren zusammenfassenden Abschluß und ihren Höhepunkt erreicht. Um die energische Opposition der protestantischen Orthodoxie gegen diese Kritik richtig zu würdigen, muß man die später (S. 387) berührte echt katholische und in scharfen Gegensatz gegen den Protestantismus gestellte Erhebung der Tradition über die Schrift, welche R. Simon (freilich mehr aus äußerlichen Rücksichten als aus innerer Ueberzeugung) mit derselben verband, gebürend in Anschlag bringen[a]). Der Ab-

a) Vgl. darüber Holtzmann, Kanon und Tradition, S. 59 f.

schnitt über die kirchliche Hermeneutik zeigt unter anderem, wie die Aufgabe des Exegeten grundsätzlich darein gesetzt wird, den Sinn des heiligen Geistes als des auctor, nicht den der bloßen scriptores zu ermitteln, und wie bei aller theoretischen Betonung der Einheit des Schriftsinns doch in vielen Stellen ein mystischer Sinn theils ausschließlich, theils neben dem Literalsinn als von dem heiligen Geist beabsichtigt anerkannt und wieder in den sensus allegoricus, typicus, parabolicus geschieden wird (Sal. Glassius); doch blieb dies Einlenken in den Irrweg der mittelalterlichen Hermeneutik nicht ohne Gegenwirkung, die aber auf lutherischem Gebiet zu keinen festen hermeneutischen Principien führte. Die Exegese war hier, obgleich die Zahl der Exegeten nicht gering und manche von ihnen durch Gelehrsamkeit und Gründlichkeit ausgezeichnet waren (wir verweisen besonders auf die eingehenderen Charakteristiken von Theodor Hackspan, Abrah. Calov und Martin Geier S. 401 ff.), in die Fesseln des Dogmatismus und Traditionalismus geschlagen. Erst der Pietismus bringt ihr größere Freiheit und Selbständigkeit. Obschon bei der einseitig asketischen Richtung seines eifrigen Schriftstudiums weder eine unbefangene Hingebung an das Schriftwort, noch eine strenge Methode möglich war, so dankt ihm die Exegese doch die Einsicht, daß das Schriftwort nicht ein dogmatischer Gesetzescodex, sondern Zeugnis lebensvoller Thatsachen und Persönlichkeiten sei, bestimmt nicht nur zur Belehrung, sondern überwiegend zur Weckung ethisch-religiösen Lebens. Aber auch für ein gründlicheres, die wesentliche Aufgabe der Exegese schärfer in's Auge fassendes Studium des alttestamentlichen Grundtextes giengen besonders von A. H. Francke bedeutende, neben seinen Verdiensten um die Wiederbelebung der Kirche gewöhnlich nicht gebürend beachtete Anregungen aus, die durch Joh. Heinr. und Christ. Bened. Michaelis für die exegetische Wissenschaft ihre Früchte trugen (vgl. S. 411 ff.). — In der reformirten Kirche zeigen sich stärkere Gegensätze und eine regere Entwickelung. Zwei Hauptrichtungen treten hervor, denen zwar eine größere Freiheit von dogmatischen Normen und der exegetischen Tradition, eine reichere Ausrüstung mit vielseitiger sprachlicher und antiquarischer Gelehrsamkeit und ein gereifterer exegetischer Tact gemeinsam ist, in denen aber

Momente, welche in Calvin noch einheitlich verbunden waren, von einander getrennt sich gegenübertreten: die eine Richtung ist befriedigt, wenn der gefundene Sinn den wissenschaftlichen Normen genau entspricht, die andere will ihn dagegen nur in der Gestalt annehmen, in welcher er auch den religiösen Zwecken des Glaubens genügt. Die letztere Richtung culminirt in Coccejus, der auf der Grundlage des streng philologisch ermittelten Wortsinnes aus dem Gesamtgeist der Schrift heraus mittelst logischer Schlußfolgerungen den von Gott beabsichtigten Vollsinn des Schriftworts als eines von Gott zu uns gesprochenen zu gewinnen sucht; wogegen die erstere Richtung in Hugo Grotius und Clericus, den Bahnbrechern der grammatisch-historischen Interpretation, culminirt. Der Hauptvertreter einer vermittelnden Richtung ist Campejus Vitringa, der dem schon von Witsius aufgestellten Postulat, daß die Weißagung sich auf die Verhältnisse ihrer Entstehungszeit beziehen müsse, mittelst einer seltenen Bekanntschaft mit der Geschichte des Altertums zu genügen und die Erfüllung derselben vor allem in der näheren Zukunft zu suchen beflissen ist, dabei aber durch die Unterscheidung zwischen dieser noch unvollkommenen anfangenden und der vollendeten Erfüllung auch der Bedeutung der Weißagung als einer Enthüllung des über der Geschichte der christlichen Kirche waltenden Rathschlusses Gottes gerecht zu werden strebt. Eine Richtung endlich, welche vorzugsweise die vermehrte Kenntnis und Vergleichung der semitischen Dialekte für die philologische Erklärung des Alten Testamentes zu verwerthen und dadurch die Emancipation von der rabbinischen Tradition herbeizuführen strebt, im siebenzehnten Jahrhundert in hervorragendster Weise durch Ludwig de Dieu repräsentirt, erreicht in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Alb. Schultens ihren Höhepunkt. Doch hat gerade in dieser Beziehung auch auf lutherischem Gebiet die Hallische Schule, besonders in Christ. Bened. Michaelis, sich durch Verwerthung des von der holländischen Schule vernachläßigten Aramäischen nicht unbedeutende Verdienste erworben.

Besonders charakteristisch für diese Periode ist die reiche Entfaltung der biblischen Hülfswissenschaften: der Kunde der semitischen Dialekte, der alttestamentlichen Geschichte und Chronologie, der Geographie des heiligen Landes, der hebräischen Archäologie und

der biblischen Naturkunde; selbst für eine allgemeine Religionsgeschichte wird schon der Grund gelegt. Der Verfasser hat hierüber in den §§ 45 und 46 sehr eingehend berichtet[a]). Nicht minder eingehend ist auch die Darstellung der orthodoxen Auffassung der Offenbarung und Religion des Alten Bundes und insbesondere der Urgeschichte und Patriarchengeschichte, des Mosaismus, des Königtums und der Prophetie. Der allgemeine Eindruck, den man aus der Fülle des mitgetheilten Details gewinnt, ist, daß die Orthodoxie auf eine gründliche Untersuchung dessen, was für die Gestaltung und Entwickelung der alttestamentlichen Religion am wichtigsten war, z. B. der Prophetie, nicht eingieng, vielmehr von dogmatischen Gesichtspunkten aus leicht damit fertig wurde, daß sie dagegen viel Scharfsinn und Gelehrsamkeit in der Beschäftigung mit unbeantwortbaren, besonders die Urzeit und Patriarchenzeit betreffenden Fragen vergeudete und dabei trotz alles Scheines einer einheitlichen Auffassung viel schwankende Unsicherheit und methodelose Zerfahrenheit bekundete. Eine wesentliche Förderung verdankt dagegen das theologische Verständnis des Alten Bundes auf der einen Seite der Föderaltheologie des Coccejus und seiner Schule und auf der anderen Seite — wenn auch nur in negativer Beziehung — dem Socinianismus und Deismus. Jene hat, indem sie die oeconomia sub lege unter den Gesichtspunkt des foedus gratiae stellte, eine neue Betrachtungsweise des Mosaismus begründet; noch viel folgenreicher aber war, daß Coccejus, indem er der historischen Thatsache der Erscheinung und satisfactorischen Leistung Jesu Christi ihre vollwichtige Bedeutung zu vindiciren suchte, eine Reihe wesentlicher und tiefgreifender Unvollkommenheiten der alttestamentlichen Offenbarungs- und Frömmigkeitsstufe sehr nachdrücklich betonte. Hierin näherte er sich dem Socinianismus, dem sein vorwiegend theoretisches Interesse und sein formalistischer Offenbarungsbegriff möglich machte, die Unterschiede

---

a) Zur Ergänzung und Berichtigung des über die lexikographische Methode Val. Löschers ausgesprochenen Urtheils (S. 454) vgl. Hupfeld de emendanda lexicographiae semiticae ratione commentatiuncula 1827; auch meine Biographie Hupfelds, S. 75 f.

zwischen dem Alten und dem Neuen Bunde in schroffer Einseitigkeit hervorzuheben und eine unbefangene, aber freilich in den positiv-religiösen Gehalt durchaus nicht eindringende Betrachtungsweise des Alten Testamentes anzubahnen. Durch die von dieser Bahn aus immer weiter fortschreitende Kritik des Deismus, die zuletzt die Geschichte Israels allen religiösen Werthes zu entkleiden unternimmt (Thomas Morgan), wird die orthodoxe Auffassung des Alten Bundes immer mehr erschüttert und ihr Sturz gezeitigt.

Der letzten, siebenten Periode (1750 bis zur Gegenwart) hat der Verfasser die Ueberschrift „Kampf und Lösung der Gegensätze" gegeben, womit natürlich — wie auch die Ausführung zeigt — nur gesagt sein soll, daß die Lösung der Gegensätze in der Gegenwart nicht ohne Erfolg erstrebt und angebahnt wird, während sie selbst noch als Aufgabe und Ziel in der Zukunft liegt. Der Verfasser gibt zuerst eine allgemeine Charakteristik des mit der Entwickelung des Rationalismus gleichen Schritt haltenden vollständigen Umschwungs in der Betrachtungs- und Behandlungsweise des Alten Testamentes, sowie der neuen Gegenströmungen, von denen die eine die früheren orthodox-supranaturalistischen Anschauungen möglichst repristinirt, die zweite von biblisch-theosophischem Ausgangspunkt aus das Verständnis der „Reichsgeschichte" zu gewinnen sucht und die dritte vor allem den geschichtlichen Charakter der Religion Israels zu erforschen strebt, um dadurch zu einer tieferen und geschichtlich begründeten Erkenntnis von der göttlichen „Erziehung des Menschengeschlechts" zu gelangen. — Darauf wird uns der Entwickelungsgang der hebräischen Sprachwissenschaft (Grammatik und Lexikographie), der Archäologie (im weiteren Sinn), der Textkritik und der literärgeschichtlichen Kritik, der Hermeneutik und der Exegese des Alten Testaments vorgeführt. Es wird hier wol jeder Leser, auch wenn er den Standpunkt und die Grundanschauung des Herrn Verfassers theilt, da und dort über den Werth neuerer Werke und die Bedeutung einzelner Forscher etwas anders urtheilen; es wird aber auch jeder manches finden, was zur Berichtigung oder Ergänzung verbreiteter Urtheile dient. In letzterer Beziehung möchten wir besonders auf die Bemerkungen aufmerksam machen, nach welchen G e s e n i u s durch seine Auffassung der Pro-

pheten als der „Wächter und Herolde der Theokratie“ und durch seine Polemik gegen die Umsetzung der Weissagungen in „verschleierte historische Darstellungen der Gegenwart oder gar der Vergangenheit“ auch in Betreff der religiösen Bedeutung der Prophetie von der rationalistischen Verkennung zu einer richtigeren Würdigung derselben einzulenken begonnen hat (S. 656 f.). Im übrigen beschränken wir uns auf die Bemerkung, daß wir in den von der Hermeneutik und Exegese handelnden Paragraphen auch die mehr formalen Verschiedenheiten des hermeneutischen Verfahrens, namentlich den Unterschied der inductiven und der reproductiven Methode a) gerne erörtert gesehen hätten. Besondere Sorgfalt hat der Verfasser auf den Abschnitt verwendet, welcher den großen Umschwung zur Anschauung bringt, den die theologische Auffassung des Alten Testaments im Laufe des letzten Zeitraumes erfahren hat. Ganz zweck- und sachgemäß werden zuerst die verschiedenen Hauptströmungen, Richtungen und treibenden Grundideen in ihrem Nach- und Nebeneinander behandelt; darauf folgt die Geschichte der neuen Disciplin der alttestamentlichen Theologie, die freilich bisher noch nicht in das Stadium der Reife eingetreten ist, und endlich eine reichhaltige Darstellung der manigfach sich wandelnden Auffassungen der Urgeschichte, der israelitischen Volksgeschichte, des Mosaismus und der Prophetie. Aus dem vielen Trefflichen, was hier geboten ist, verdienen die lehrreichen Paragraphen über die rationalistische und die religionsphilosophische Auffassung des Alten Testamentes (§ 65 und 66) besondere Auszeichnung. — Nach einigen Andeutungen über die Bedeutung, welche das Alte Testament im kirchlichen und im Cultur-Leben der neuesten Zeit gehabt hat und noch hat, schließt der Verfasser ab mit dem Hinweis auf die Aufgabe, welche der alttestamentlichen Wissenschaft durch die Geschichte ihrer eigenen Entwickelung vorgezeichnet ist. Die drei berechtigten Betrachtungsweisen der israelitischen Religion: die ihr eigentümliches nationales Gepräge in's Auge fassende objectiv-geschichtliche, die ihren Zusammenhang mit der gesamten Entwickelung des menschlichen

a) Vgl. meine Recension der Schrift Klostermanns: „Untersuchungen zur alttestamentlichen Theologie“ im 1. Heft dieses Jahrgangs.

litten. — Ferner läßt sich die Eigentümlichkeit nicht ohne Vergleichung zur Erkenntnis bringen. Diesem Bedürfnis suchen freilich die jeder Arbeit einverleibten Abschnitte entgegenzukommen, welche auf die anderen Lehrbegriffe hinüberblicken. Allein sie mußten ungenügend sein, weil sie die anderen Anschauungen nur übersichtlich erwähnen und darum keine genügende Einsicht bieten konnten, zumal man sich auf die Darlegung Anderer nicht unbedingt berufen kann. Darum fehlt es den Einzelarbeiten an dem genügenden Maßstabe für die darzustellende Eigentümlichkeit als solche. — Endlich trat für die, welche an Neanders ächt geschichtlichem Grundsatz von der „Einheit in der Manigfaltigkeit" festhalten, eben die Einheit in den Einzelarbeiten nicht genügend in's Licht.

Diese sachlichen Forderungen haben in der bisherigen Literatur keine ausreichende Befriedigung erhalten. Es ist schon ein bedenklicher Umstand, daß die beiden bedeutendsten bisherigen Arbeiten nur den Abdruck nachgelassener akademischer Vorlesungen bieten. Darum fehlt ihnen die letzte Hand; die mit einer Vorlesung gegebenen Rücksichten und Schranken hindern die gleichmäßige Durcharbeitung. Wir meinen nicht zu irren, wenn wir die große Anerkennung, die Verbreitung, die C. F. Schmid's Buch gefunden, zum guten Theil aus seiner zeitweiligen Einzigkeit erklären. Man vermißt in demselben nicht nur selbstverständlich die sachliche Berücksichtigung der auf diesem Gebiete nicht ruhenden neueren Arbeit; die geschichtlichen Abschnitte, über deren Entbehrlichkeit und Unzulänglichkeit das Urtheil wol allgemein feststeht, so Treffliches sich darin finden mag, nehmen den eigentlich biblisch-theologischen den Raum. Daher kommt der Theil der neutestamentlichen Litteratur, welcher in die vergleichenden Anhänge zu der Darlegung der vier Haupttypen verwiesen ist, zu kurz. In der Lehre Jesu wird der synoptische Stoff ungefüge in die Grundzüge der johanneischen Reden eingezwängt, und auch die vier apostolischen Haupttypen werden nach dogmatischen Schematen abgehandelt, so daß in der ausgeführten Darstellung die im voraus gegebene Bestimmung der Eigentümlichkeit nicht zu genügendem Ausdrucke kommt.

Baur's Vorlesungen leiden vor allem an einem inneren Widerspruch. Während sie einen geschichtlichen Proceß schildern wollen,

geben sie nur einen Bericht über Erscheinungen, welche unerklärlich sein müssen, weil ihnen die Mittelglieder fehlen. Gehören die neutestamentlichen Schriften in eine Entwickelungsreihe mit den Resten der christlichen Literatur aus den ersten Jahrhunderten, dann haben diese Vorlesungen augenscheinlich kein wissenschaftliches Recht neben dem ersten Bande der Kirchengeschichte. Ueberdem zeigt die Neigung, die biblischen Anschauungen auf möglichst allgemeine Religionsbegriffe abzuziehen, wenig von der Gabe treuer Berichterstattung. Und welche entscheidende Stimme in dieser Darstellung die „Construction der neueren Kritik" hat, bedarf keiner Ausführung a). Selbst die Schüler des kühnen Kritikers werden einen neuen Versuch nicht eine Ilias post Homerum nennen.

Es wird die Aufgabe der folgenden Zeilen sein, indem sie die neue Arbeit schildern, anzudeuten, wie weit dieselbe die vorhandene Lücke wirklich ausfüllt.

Auch der oberflächlichste Betrachter wird als Eigentümlichkeit des vorliegenden Buches die Reichhaltigkeit des mitgetheilten Stoffes erkennen. Der Auseinandersetzung mit anderen Auffassungen gibt der Verfasser wenig Raum. Er ist bemüht, die neutestamentlichen Verfasser zu Worte kommen zu lassen und zwar vollständig zu Worte kommen zu lassen. Indem er mit seinem Berichte bis in's einzelnste geht, bleibt kaum eine exegetische Frage, welche die Lehranschauungen betrifft, unberührt; aber sie kann selbstverständlich nicht erörtert werden, sondern sie wird entschieden, und zwar zumeist dadurch, daß die tragenden Gedankengänge aufgewiesen werden. Dem Verfasser hier in das Einzelne zu folgen, ist dem Berichterstatter unmöglich; das könnte nur in einer gleichlaufenden Arbeit geschehen. Darum sei es genug, auf diesen Vorzug der Arbeit hinzuweisen. Er macht sie als Lehrbuch namentlich für die unschätzbar, welche die Arbeit auf diesem Felde erst beginnen. Indes wird auch kein geübter Exeget oder biblischer Theologe irgend einen Paragraphen lesen, ohne neue Anregung für seine Arbeit zu empfangen. Man findet hier überall den Mann wieder, der seine

---

a) Vgl. die treffliche Recension von Jul. Köstlin in dieser Zeitschr. 1866, S. 719 f.

ganze Kraft der Auslegung des Neuen Testaments gewidmet hat. Die genaueste Vertrautheit mit dem Einzelnsten gibt ihm eine seltene Herrschaft über den Stoff. Seine Gefahr liegt nicht nach der Seite hin, daß er den Spuren seiner Vorgänger zu unbedenklich folgt. Eher dürfte er mit zu großer Zuversicht Wegen folgen, die sich vor seinem Blicke neu erschließen. Aber eben dadurch wirkt er, wie Hofmann, wenn auch in ganz anderer Art und Richtung, so anregend und erfrischend auf den Forscher. Demnach schränken wir uns im Folgenden darauf ein, die Methode des Verfassers zu schildern und vornehmlich darüber ein Urtheil zu suchen, was der Verfasser für die Lösung der besonderen Aufgaben einer zusammenfassenden Darstellung geleistet hat.

Das größeste Lob einer biblischen Theologie wird man in ihre geschichtliche Treue setzen dürfen. Daß dieselbe nach der Seite der Vollständigkeit dem Verfasser zuzusprechen sei, mag vorerst die Eintheilung des Stoffes belegen. Dieselbe schließt sich an die geschichtlichen Wendepunkte an. Der erste Theil bringt uns die „Lehre Jesu nach der ältesten Ueberlieferung"; der Verfasser behandelt hier die Masse des synoptischen Stoffes, welche er zufolge seiner in's Einzelnste gehenden kritischen Untersuchungen meint als Grundstock der Ueberlieferung ansehen zu können. Dem zweiten Theile ist der urapostolische Lehrtropus vor Paulus zugewiesen. In dem Abschnitt über die Reden der Apostelgeschichte, die der Verfasser (wie wir meinen, mit gutem Recht) im wesentlichen für treue Aufzeichnungen hält, wird nicht nur die älteste Missionspredigt vorgeführt, sondern finden auch die Hauptpunkte der ältesten Gemeinde-Entwickelung Erwähnung. Darauf folgt der erste Brief des Petrus, da der Verfasser an seiner Ansicht von dessen früher Entstehung festhält, und der des Jakobus. Den Paulinismus führt der dritte Theil in seiner Entwickelung vor. Die „älteste heidenapostolische Verkündigung Pauli" sollen wir aus den betreffenden Reden der Apostelgeschichte und den Briefen an die Thessalonicher kennen lernen. Dann wird das paulinische System aus den vier großen Streitbriefen entwickelt. In den Gefangenschaftsbriefen sieht der Verfasser eine Fortbildung desselben in mehreren bedeutenden Punkten. Endlich wird die Lehrweise der Pastoralbriefe sowol in ihrer Ver-

wandtschaft als in ihrem bedeutenden Unterschiede von der bisher dargestellten paulinischen Verkündigung eingehend erwogen, ohne daß von hier aus eine Entscheidung über deren Aechtheit gewonnen werden könnte. Es wird nicht nur die Unsicherheit in Betreff dieser Frage sein, was dazu bewogen hat, diese Lehrweise dem Paulinismus zuzuweisen; vielmehr kennt der Verfasser weiter eigentlich nichts, was diesen Namen auch nur im weitesten Sinne erhalten könnte. Denn die übrigen Schriften gehören nach ihm insgesamt (vierter Theil) mit Ausnahme des Evangeliums und der Briefe des Johannes „dem urapostolischen Lehrtropus in der nachpaulinischen Zeit“ an; d. h. sie sind judenchristlich, nur nicht in der überspannten Fassung der Tübingischen Schule. Nur bei Lukas spricht der Verfasser von „Paulinismus“ (§ 197), findet indes auch hier in demselben nicht die Grundfarbe der beiden Bücher. Dieses fortgeschrittene apostolische Judenchristentum, welches keine Ausschließlichkeit kennt, vertreten der Hebräerbrief, der als ächt angesehene zweite Brief des Petrus, mit welchem der des Judas auf's engste verbunden wird, die Apokalypse, über deren Abstammung die Acten noch nicht geschlossen seien, und endlich die geschichtlichen Bücher, deren Gesamttypus und Besonderheiten durchsichtig herausgestellt werden. Der fünfte Theil bringt zum Schluß die johanneische Theologie; die Darstellung ruht auf der früheren Arbeit des Verfassers und rundet deren Ergebnisse zu einem Ganzen ab. Demgemäß findet das „Selbstzeugnis Jesu“ seine gesonderte Darstellung, weil es seinen Grundzügen nach ächt und in manchen Stücken nicht in die apostolische Theologie verarbeitet ist. — Da jede dieser Ueberschriften einem ausführlichen Abschnitte gilt (der kürzeste über zweiten Petri und Judas zählt 13 der eng gedruckten Seiten), so wird man unser Lob einer bisher nicht gekannten Vollständigkeit gerechtfertigt finden.

Diese Gliederung ruht durchaus auf den Ergebnissen der Kritik, welche nicht begründet, sondern nur lemmatisch in den einleitenden Paragraphen der fünf Theile vorgeführt werden. Eine solche Abhängigkeit unserer Disciplin ist als unerläßlich anzuerkennen, so lange sie als eine geschichtliche angesehen wird. Und sie wird der geschichtlichen Treue keinen Eintrag thun, wenn man sich bemüht,

die kritische Meinung in der biblisch-theologischen Darstellung nicht sowol um jeden Preis zu belegen, als vielmehr möglichst unbefangen zu erproben. Dergestalt können beide Forschungen sich gegenseitig berichtigen; und sollte die Darstellung der Lehrweise dadurch etwas an Unbefangenheit und Sachlichkeit verlieren, so wird sie das an Lebendigkeit der eigentümlichen Färbung gewinnen. Jedenfalls muß man anerkennen, daß der Verfasser sehr maßvoll verfährt. Indem er die Lehre Jesu nach den Synoptikern gesondert behandelt und die johanneische Ueberlieferung doch nicht schlechtweg mit der Theologie des Apostels verflicht, vermeidet er, sich auf ein kritisches Vorurtheil zu stützen, und legt gleichsam die Instruction des Processes vor. Ebenso verhält er sich in der petrinischen Frage, da wir die drei vorliegenden Quellen für des Apostels Lehrweise gesondert behandelt finden. Die Behandlung des Paulinismus ist ganz darauf angelegt, vom Standpunkt der biblischen Theologie zur Entscheidung über die Zweifel der Tübingischen Kritik zu führen. Und in Betreff des Johannes wird der Leser in den Stand gesetzt, zu ermessen, wiefern die Apokalypse dem Sinne des Evangelisten widerstreite oder nicht. Während die Tübingische Kritik uns gleichsam ein Drama vorführt und darum in der Behandlung des dargebotenen Lehrstoffes Licht und Schatten von dem Gesichtspunkt der einzelnen Streitscene aus vertheilt, dient hier die vorausgesetzte geschichtliche Lage meistens nur zur Erklärung der vorgefundenen Eigentümlichkeit und greift selten so bestimmend in die Auffassung und Gestaltung ein, daß man nicht auch bei anderen Voraussetzungen der Ausführung im wesentlichen beistimmen könnte. Bei der von jedem Unbefangenen zugestandenen großen Unsicherheit der positiv-kritischen Urtheile auf unserem Gebiete wird auch diese Bescheidenheit das Lob echt geschichtlicher Treue verdienen.

Trotz dieser aufrichtig gezollten Anerkennung können wir doch nicht umhin, unsere abweichende Meinung über einige wichtige Punkte zur Erwägung mitzutheilen. In Beziehung auf die Lehre Jesu urtheilt der Verfasser § 10, daß der biblische Theologe nicht nach dem zu fragen habe, was Jesus selbst gelehrt hat, sondern nur danach, was die ältesten neutestamentlichen Schriftsteller von Jesu Lehre kannten; daher sei die johanneische Ueberlieferung völlig

auszuschließen und selbst aus den Synoptikern nur der nachweislich älteste Ueberlieferungsstock zu berücksichtigen. Hier scheint uns ein Misverständnis unterzulaufen. Die Absicht ist augenscheinlich: an den Anfang der geschichtlichen Darstellung soll ein Bild der Lehre Jesu treten, welche den Ausgangspunkt der neutestamentlichen Lehrentwickelung bildet; aber nur so viel ist davon mitzutheilen, als davon in neutestamentlichen Quellen klar nachweislich ist. Mithin soll die Untersuchung ausgeschlossen bleiben, wiefern die Vermittelung etwa durch Umbildung und Unvollständigkeit in der Aufbewahrung wandelnd gewirkt hat, weil nur, was die neutestamentlichen Schriftsteller wirklich aufgenommen haben, sowol das in ihnen Wirksame als das für den biblischen Theologen mit Zuversicht Darstellbare ist. Wir stimmen vollständig damit überein, daß nicht der biblischen Theologie, sondern dem Leben Jesu der Versuch zufällt, ein einheitliches Bild der Lehrweise Jesu aus allen vermittelnden Quellen zu erheben; aber wir können durch jene Erwägungen das Urtheil nicht genügend begründet finden, daß man sich an erster Stelle auf die sogenannte Urüberlieferung zu beschränken habe. Weder der geschichtliche Gesichtspunkt, noch unsere Quellen fordern oder rechtfertigen diese Einschränkung. Zunächst die Quellen angehend hat jene sogenannte Urüberlieferung im wesentlichen nicht so viel voraus, daß man ihr durch diese Behandlung ein fast unbedingtes Vorrecht auf Treue und Ursprünglichkeit einräumen dürfte. Mag man auch so zuversichtlich, wie der Verfasser, jenen Urstock aussondern, — und wir bekennen, daß unsere Zweifel über die Möglichkeit immer noch nicht überwunden sind — daß auch in ihm ein durch Auswahl und Auffassung gefärbtes Bild der urchristlichen Ueberlieferung vorliege, bleibt doch bestehen. Soweit man nun den Synoptikern in dem darüber hinausgehenden Stoffe nicht geradezu Misverständnis oder Dichtung beimißt, wird derselbe doch nur gradweise unterschieden sein. Und dasselbe gilt von Johannes, so lange man ihm mit dem Verfasser ächte Erinnerung an die Reden Jesu zuspricht. Da scheint es nun vorerst mißlich, daß dieses Ursprüngliche in der johanneischen Ueberlieferung nur so weit zur Darstellung kommt, als es Selbstzeugnis ist, d. h. die Christologie im engsten Sinne be-

trifft. Ist hier treue Erinnerung, so dürften Worte wie Joh. 3, 3. 5. 6; 6, 35; 8, 12; 11, 25; 14, 6 und andere, das Gleichnis vom Hirten und das vom Weinstock gewiß auf ebendieselbe zurückgehen; in Betreff der Aussprüche über den Paraklet bemerkt der Verfasser selbst (S. 743 f.), daß sie nicht in die johanneische Theologie verarbeitet seien. Aehnliches wird sich noch in anderen Punkten nachweisen lassen und findet sich bei dem Verfasser angemerkt (z. B. S. 740, Anm. 7). Grund genug, das anerkannt ächte Selbstzeugnis auf die Stellung Jesu als Licht und Leben der Welt, auf sein Verhältnis zu den Seinen und seinen Stellvertreter auszudehnen. Wie sehr nun diese Gedanken in der Ausführung auch johanneische Farbe an sich tragen, der biblische Theologe wird sie bei aller Anerkennung davon als im Neuen Testament vorfindliche Ergänzung des synoptischen Berichtes ansehen müssen. Und wenn sich demnach dieser Lehrstoff über das Christologische hin ausdehnt, so wird die Forderung dringlicher, diese Ergänzung als solche darzustellen. Dann aber läßt der geschichtliche Gesichtspunkt die Verschiebung der Darstellung an's Ende schwerlich zu. Wenn der Verfasser uns im ersten Abschnitte des zweiten Theiles die erste Missionspredigt vorführt, so bildet deren Voraussetzung doch sicherlich nicht die Urüberlieferung, welche sich damals erst in der entstehenden Gemeinde ausprägte, sondern die Erinnerung der Jünger von Jesu Lehre. Diese Erinnerung war gewiß reicher als die sogenannte Urüberlieferung. Der Verfasser selbst hat früher in überzeugender Weise dargethan, daß der erste Petribrief mehrfach auf Anschauungen Jesu zurückgreift, welche nur Johannes überliefert hat; hier wäre also eben der johanneische Stoff thatsächlich geschichtliche Voraussetzung[a]). Man wird sich's ebensowenig vorstellen

a) z. B. Lehrbegr., S. 327 f. — Darf man auch auf die Betonung der δόξαι bei Petri, auf das wiederkehrende ὑψοῦν Apg. 2, 33; 5, 31 aufmerksam machen? Erklärt sich das ἐν Χριστῷ 1 Petri 3, 16; 5, 14 nicht doch am natürlichsten aus dem εἶναι und μένειν ἐν ἐμοί der johanneischen Reden? Das Bild vom Hirten fließt doch wol nicht ohne Vermittelung von Joh. 10 aus dem Alten Testament. Die Ausgießung des Geistes als Beweis der Erhöhung Apg. 2 u. 5 erinnert deutlich an die Abschiedsreden. Hiernach lassen sich vielleicht selbst in den Reden solche

können, daß Johannes, was er vom Selbstzeugnis Jesu als Greis niederschreiben konnte, bis zu seiner Wirksamkeit in Kleinasien durchaus sollte für sich behalten haben, als voraussetzen, daß für die höheren Stufen christologischer Lehre die Selbstaussagen Jesu, wie wir sie bei Johannes lesen, durchaus keine anregende Bedeutung sollten gehabt haben. — Die Gründe, welche der Verfasser für seine Anordnung angibt, scheinen uns mithin unter seinen eigenen Voraussetzungen nicht durchschlagend. Wir würden es der geschichtlichen Aufgabe entsprechender finden, wenn das Selbstzeugnis Jesu nach Johannes in dem angedeuteten weiteren Umfange allen apostolischen Tropen voranginge. Den Forderungen der biblischen Theologie wird damit genug geschehen, wenn man aus den Synoptikern und aus Johannes durchaus gesonderte Darstellungen schöpft, womit dann der Vortheil verknüpft sein wird, daß dem synoptischen Bericht nicht in überspanntem Maße höhere Authentie beigemessen würde[a]). Daß damit eine andere Unbequemlichkeit entsteht, verkennen wir nicht: die schwierige Aufgabe, die Verkündigung Jesu und das damit auf's innigste verwachsene apostolische Zeugnis des Johannes zu scheiden; und wir könnten es erklärlich finden, wenn man auf Grund davon unseren Vorschlag abwiese. Doch ist die

---

Spuren aufweisen, vgl. auch Apg. 2, 22; 10, 38 mit Joh. 14, 10; 8, 16; 15, 10. Apg. 2, 22 z. B. mit Joh. 5, 36 f. Apg. 4, 27 mit Joh. 10, 36 (Kap. 6, 69). Apg. 3, 16 bis 4, 10 f. 29 f. mit Joh. 14, 12 f. Es soll nicht behauptet werden, daß man aus solchen Anklängen, deren sich noch mehr anführen ließen, die Aechtheit der johanneischen Reden zwingend erweisen könnte. Ist sie aber einmal anerkannt, so scheint sich das Hervorgehobene natürlich an sie anzuschließen und zu zeigen, daß ihr Stoff eben in anderer Gestalt und geringerer Klarheit als bei Johannes auch von anderen Jüngern angeeignet wurde.

a) In diesem Punkte treffen wir mit der neuesten Arbeit: Oosterzee, Die Theologie des Neuen Testaments (Barmen 1869) zusammen. Im übrigen ist diese Schrift durchaus nicht von solchem Werth, daß sie mit des Verfassers Werk verglichen werden könnte. Der Hauptsache nach ist sie nur eine durch eigene Grundanschauungen bestimmte eklektische Wiedergabe der Ergebnisse, welche die früheren biblisch-theologischen Einzelarbeiten geliefert haben. (Vgl. z. B. die petrinische Theologie mit Weiß' Lehrbegr.) Sie bietet überdem eigentlich nur die Lehre Jesu, des Petrus, Paulus und Johannes.

Scheidung möglich, wenn man bei Behandlung der johanneischen Lehre sich an die wohl erkennbaren Fortführungen der im Selbstzeugnis gelegten Anfänge hält, die dort entwickelte Grundlage festhält.

Ein zweiter nach unserer Meinung anfechtbarer Punkt ist die Periodisirung des Paulinismus. Wir können den Verfasser nicht anders verstehen, als daß er meint, in den Briefen an die Thessalonicher werde thatsächlich ein anderer Standpunkt als in den späteren ausgesprochen, und zwar dann natürlich der, auf welchem sich der Apostel damals befand. So tritt denn in dieser Darstellung die Eschatologie völlig in den Vordergrund, die Soteriologie ist sehr wenig ausgebildet und steht dem früheren urapostolischen Zeugnis nahe. Ueber den Tod Christi, die Berufung[a]), den Glauben lehrt er anders als später (S. 233): „Von einer Beziehung des Glaubens auf die Heilsbedeutung des Todes Christi, von einer Rechtfertigung durch den Glauben und von seinem Gegensatz gegen die Werke kann bei dieser Fassung des Glaubensbegriffes noch nicht die Rede sein." Und drückt sich auch der Verfasser S. 220 f. vorsichtiger, freilich auch unbestimmter aus, so erhellt doch klar, Paulus hat hiernach den rechtfertigenden Glauben selbst noch nicht erfaßt gehabt, sicherlich den Thessalonichern nicht verkündigt. Und davon soll man sich überreden können, wenn man sich vorhält, daß damals hinter dem Apostel (wie auch der Verfasser annimmt) die Kämpfe des Apostelconcils Gal. 2. Apg. 15 lagen, daß er wahrscheinlich den Galatern bereits das Evangelium gepredigt hatte, auf welches er sie in seinem Briefe zurückweist! Obwol wir nicht der Ansicht huldigen, daß Paulus seine Lehre einem abstract-supranaturalen Unterricht verdanke, können wir doch nicht umhin, der Apostelgeschichte mehr geschichtlichen Sinn zuzuerkennen, wenn sie den Apostel schon auf seiner ersten Reise Apg. 13, 38 f. über seinen Grundsatz

a) Sollte die Unterscheidung des Begriffes der κλῆσις, den S. 231 andeutet, nicht zu haarscharf sein? Mit 1 Theff. 2, 12 vgl. Kap. 5, 24 vergleicht sich doch wol Gal. 5, 8, und 2 Theff. 1, 11 dürfte sich genügend aus der Beziehung der κλῆσις auf die Vollendung erklären, welche Eph. 4, 1 u. 4 vgl. 1, 18 aussprechen. Nach diesen Belegen scheint uns sehr wohl denkbar, daß Paulus an die Thessalonicher so schreiben konnte, während er doch die entscheidende κλῆσις schon kannte und lehrte.

klar sein läßt. Auch die Korintherbriefe dürften für den Unbefangenen Zeugnis geben, daß Paulus, eben da er die Thessalonicherbriefe schrieb, schon den rechtfertigenden Glauben predigte. Es will bedünken, daß hier der Verfasser der Mahnung, die J. Köstlin bedachtsam neu eingeschärft hat, nicht genügend Gehör gegeben[a]). Wenn in einer Gelegenheitsschrift eine Lehre nicht vorkommt oder nicht in scharf ausgeprägter Form sich ausspricht, gilt darum noch nicht der Rückschluß, daß der Verfasser sie zur Zeit ihrer Abfassung noch nicht erfaßt oder verkündigt habe; es muß erst nachgewiesen werden, daß er sie nach dem vorliegenden Gedankengang hätte vortragen müssen oder wirklich eine andere bestimmte Fassung an ihre Stelle setzt. Und wenn wieder eine andere Lehre in den Vordergrund tritt, so gilt darum noch nicht die Annahme, daß sie überhaupt oder zu der Zeit im Mittelpunkt seines Denkens stand; es muß erst nachgewiesen werden, daß sie nicht durch die Sachlage für seine Lehrthätigkeit in den Mittelpunkt gerückt wird. Jene Erinnerung leidet auf die angeblichen Mängel der früheren paulinischen Verkündigung, diese auf seine Betonung der Eschatologie Anwendung. Wir zweifeln nicht, daß der Versuch, die Predigt des Apostels nach den Thessalonicherbriefen zu schildern, uns nur ein Zerrbild von derselben bieten kann. Und darin kann die geschichtliche Treue der biblischen Theologie nicht bestehen, daß sie die Bruchstücke, welche so durchaus zeit- und zweckgemäße kleine Zuschriften bieten, an die Stelle einer Schilderung der gesamten Verkündigung setze. Vielmehr wird sie darauf verzichten müssen, zu unternehmen, wozu ihre Quellen nicht ausreichen, und darf sich begnügen, bei der Darstellung des sogenannten paulinischen Systems an einzelnen Punkten, wenn es thunlich sein sollte, die Entwickelungen der Anschauungen nachzuweisen. Auch die Darstellung der Lehre, wie sie sich in den Gefangenschaftsbriefen findet, hat uns nicht überzeugen können, daß sie das Ergebnis eines Fortschrittes des Apostels sein müsse. Die dargelegte Uebereinstimmung mit der Anschauung der großen Streitbriefe ist so grundlegend und umfassend, und das Neue, was

a) Einheit und Manigfaltigkeit der neutestamentlichen Lehre. Jahrbb. für Deutsche Theol. 1857 u. 58.

sie bieten, knüpft sich wol ohne Ausnahme so klar an frühere An- deutungen an, daß wir den Unterschied immer noch allein auf den Anlaß der Aussprache zurückführen können. Daher dürfte den etwanigen Abweichungen in der oben angedeuteten Weise genug geschehen, da- gegen die Darstellung der paulinischen Lehre durch eine Zusammen- fassung gewinnen. Sie würde durchsichtiger werden, und die groß- artige Umschau des Apostels mehr zu ihrem Rechte kommen.

Wenn hier in der Besonderung zu viel geschehen möchte, so . dauern wir, daß der Verfasser gegen seine sonstige Art den dasbrief durch die völlige Zusammenfassung mit dem zweiten B. des Petrus beeinträchtigt hat. Der betreffende Abschnitt folgt s verständlich einem Plane, welcher dem 2. Petribrief entnomme Indem nun das Eigenartige des Judas überall eingefügt wird, steht die Vorstellung, als ruhe das Lehren desselben, der doch S als theilweises Vorbild angesehen wird, ganz auf den Anschaun der größeren Schrift und male sie nur stellenweise besonders Das scheint uns trotz der vorbeugenden Andeutung des Verf bedenklich, da die Verwandtschaft beider Schriften doch im G nur in der bekannten stofflichen Berührung besteht, übrigens die Andeutungen über die soteriologischen Lehrpunkte bei einen andern Zug verrathen als den im Petribrief herrsc und der Ertrag, den sie liefern, für einen biblischen Theologe gar so unerheblich genannt werden darf.

Sehr dankenswerth ist — wenn wir nun zur Behand einzelnen Tropen übergehen — das überall wahrnehmb folgreiche Bemühen, schon in der Gliederung des Stoff weise zur Anschauung zu bringen. Die Schriften wer einem dogmatischen Schema abgehört. Bei solchem V man oftmals darauf, daß die Verfasser manche dog nur flüchtig oder gar nicht berühren. Demzufolge w selten mehr Mühe auf die Erklärung dieser Erschein rung einzelner Andeutungen, als auf die Wiederga handenen Gedankenfülle. Auch Kategorieen werd schauung ist in di

[…] diesem einen Gesichts-
[…] unten mitgetheilte Ein-
[…]schauung; ferner wird sie
[…]rintherbriefe ganz gerecht
[…] bei den Gefangenschafts-
[…]mehrfach von dem dortigen
[…] die Hoffnungslehre, welche
[…] Eschatologie voneinander-
[…]klärt, aber nicht der Klar-
[…]genschaftsbriefe mit hinein-
[…]ogie als die Prädestinations-
[…]und, wie wir meinen, dann
[…]icherem Zusammenhange ent-
[…]ischen Verkündigung läßt sich
[…]en seiner Schriften begreifen.
[…]brief läßt zu leicht (wie bei
[…] als ein historisch-speculatives
[…]rdo salutis beschäftigten Dog-
[…], während man bei den ein-
[…] seine Gedankengänge anlehnt,
[…] Ganzen heraus suchen müssen.

[…]geben. Dann tritt eine Abhandlung
[…] und über die Christologie dazwischen,
[…]m. 3 u. 4 der Versöhnungstod und die
[…] Taufe und Abendmahl" lehnt sich an
[…]funden, ob 1 Kor. 10, 1 f. in der That
[…]hen die kirchliche Zusammenfassung der
[…] scheint das Abendmahl bei Paulus nur
[…]ne Stelle finden zu können. Ueberhaupt
[…]ur § 118 (das Herrnmahl) von der Dog-
[…] 13 u. 14 „der Wandel im Geist" und
[…] Röm. 8 [ge]knüpft werden. Kap. 15 u. 16
[…] Gedanken von Röm. 9 bis 11. An Kap.
[…] der Gemeinde, Kap. 13, 1 f. gibt den
[…]hnitt über „die christliche Sittlichkeit"
[…]igt ohne jede mögliche Beziehung Kap. 19

Darstellung von 1 Petri an Stelle der Eintheilung, wie sie der Lehrbegriff aus der persönlichen Stellung des Apostels hernahm, eine sachliche getreten ist, halten wir für einen Fortschritt; überhaupt ist diese kürzere Darstellung durch die größere Einfachheit der Gliederung klarer geworden. In ähnlichem Verhältnis finden wir die übersichtliche Wiedergabe der Gedanken des Hebräerbriefes zu dem ausführlichen Werke von D. Riehm, ohne damit ein Urtheil über die Unterschiede in der Auffassung abgeben zu wollen. Besondere Beachtung verdienen die Abschnitte, welche die sonst minder berücksichtigten Schriften betreffen: über die Pastoralbriefe, 2 Petri, die geschichtlichen Bücher und die Apokalypse. Was die letzte betrifft, so wird freilich die mit Düsterdieck's Behandlung am nächsten verwandte zeitgeschichtliche Auffassung vielen Anstand finden. Jedenfalls ist sie sehr durchsichtig auseinandergelegt, und der Abschnitt liefert ein sehr beachtenswerthes Gegenstück gegen das Tübingische Zerrbild der in diesem Buche ausgesprochenen Richtung. Das gilt namentlich von den beiden Kapiteln, welche den außerhalb der eschatologischen Symbolik liegenden Stoff behandeln. — In Beziehung auf den Paulinismus erlauben wir uns noch eine Bemerkung. Es ist zwar schier eine Ketzerei, wenn man daran zu tasten wagt, daß die Gerechtigkeit der Grundbegriff des „paulinischen Systems" sei. Doch hegen wir dagegen ernstliche Zweifel, ob man von hier aus dasselbe wirklich zugleich umfassend und einfach gestalten könne. Das mag angehen, wenn man den Römerbrief, unter welchem Namen immer, als die eigentliche paulinische Dogmatik ansieht, und — wogegen wir oben schon eine Einwendung erhoben — die Gefangenschaftsbriefe absondert. Man geht dann an dessen Faden fort, wie ungefähr auch der Verfasser gethan[a]). Indes zunächst scheint uns

---

hältnis und Ehe behandelt wird. § 155 mit derselben Ueberschrift (bei den Pastoralbriefen) ist darin correcter, denn er spricht von der sittlichen Entwickelung, welche bei Paulus mit Recht unter den „Wandel im Geist" fällt. Darum hätte aber für Kap. 18 nicht diese, sondern eine Ueberschrift ähnlich der des § 149 „die Heiligung des natürlichen Gemeinschaftslebens" gewählt werden sollen.

a) Kap. 4 u. 5 „allgemeine Sündhaftigkeit und Anthropologie" wird Röm. 5, 12f. und Kap. 7, 6f. vorausgenommen, um Kap. 6 u. 7 den Inhalt

selbst der Römerbrief nicht so durchweg von diesem einen Gesichtspunkt beherrscht zu sein; sodann bringt die unten mitgetheilte Eintheilung das durchaus nicht klar zur Anschauung; ferner wird sie nicht einmal dem Inhalt der beiden Korintherbriefe ganz gerecht (die Weisheitslehre z. B. wird erst § 143 bei den Gefangenschaftsbriefen nachgebracht); und während sie mehrfach von dem dortigen Gedankengang abweicht, muß sie z. B. die Hoffnungslehre, welche doch inhaltlich behandelt wird, und die Eschatologie voneinanderreißen, was sich aus jenem Anschluß erklärt, aber nicht der Klarheit dient; endlich, wenn man die Gefangenschaftsbriefe mit hineinziehen wollte, würde sowol die Christologie als die Prädestinationslehre eine andere Stellung einnehmen und, wie wir meinen, dann sich des Apostels Gedanken in natürlicherem Zusammenhange entfalten. Die reiche Fülle der paulinischen Verkündigung läßt sich schwer unter dem Schema einer einzelnen seiner Schriften begreifen. Die strenge Anlehnung an den Römerbrief läßt zu leicht (wie bei Baur geschehen) die Christologie nur als ein historisch-speculatives Anhängsel zu seiner rein mit dem ordo salutis beschäftigten Dogmatik erscheinen. Man wird darum, während man bei den einzelnen Punkten sich möglichst eng an seine Gedankengänge anlehnt, eine freiere Gestaltung aus dem Ganzen heraus suchen müssen.

---

von Röm. 1, 18 bis 3, 20 zu geben. Dann tritt eine Abhandlung über „Weißagung und Erfüllung" und über die Christologie dazwischen, worauf Kap. 10 u. 11 nach Röm. 3 u. 4 der Versöhnungstod und die Rechtfertigung folgt. Kap. 12 „Taufe und Abendmahl" lehnt sich an Röm. 6 (wobei wir indes beanstanden, ob 1 Kor. 10, 1 f. in der That das Recht gibt, dem Paulus schon die kirchliche Zusammenfassung der Sacramente zuzuschreiben. Uns scheint das Abendmahl bei Paulus nur in der Lehre von der Kirche seine Stelle finden zu können. Ueberhaupt kommt es uns vor, als ob dieser § 118 (das Herrnmahl) von der Dogmatik mit bestimmt sei). Kap. 13 u. 14 „der Wandel im Geist" und „die Hoffnungslehre" kann an Röm. 8 geknüpft werden. Kap. 15 u. 16 bringen die reichsgeschichtlichen Gedanken von Röm. 9 bis 11. An Kap. 12, 3 f. lehnt sich die Lehre von der Gemeinde, Kap. 13, 1 f. gibt den Anknüpfungspunkt für den Abschnitt über „die christliche Sittlichkeit" (s. Anm. b auf S. 589); endlich folgt ohne jede mögliche Beziehung Kap. 19 die Eschatologie.

Dem Referenten scheint ein Versuch empfehlenswerth, für die Anordnung den Andeutungen zu folgen, welche der (im religiösen Sinne) theoretische Erguß Eph. 1, 3—14 bietet.

Doch verlieren wir uns nicht in das Rechten über wichtige, doch nicht entscheidende Fragen. Unterziehen wir die durchgehende Methode einer Prüfung, so fällt uns vor allem eine Lichtseite in's Auge, das ist die Sorgfalt, mit der immer wieder auf die alttestamentlichen Grundlagen der Lehranschauungen zurückgegangen wird. Dadurch zeichnet sich diese biblische Theologie vor allen bisherigen aus. Ihre Untersuchung ist dadurch vor der Gefahr des Hineinphilosophirens und -dogmatisirens besonders behütet und führt zu bestimmteren Ergebnissen. Die Mitarbeiter wissen, was diese geschichtliche Treue schon in den Schriften des Verfassers über Petrus und Johannes für Frucht getragen; namentlich der johanneische Lehrbegriff ist dadurch der Willkür entrissen, die gerade mit ihm zu spielen liebte. Wir sehen nicht das Ergebnis einer theosophischen Speculation, sondern eine durch religiöse Intuition sich vermittelnde Aneignung dem Apostel in Erfahrung und Ueberlieferung sich anbietenden Stoffes vor uns, welche zur Abrundung eines theologischen Systems weder gediehen ist, noch auch nur um jeden Preis hinstrebt.

Ueberhaupt möchte kein Abschnitt vorliegen, in dem nicht der Versuch zu möglichst scharfer Abgestaltung der in dem Text vorliegenden Gedanken fördernden und anregenden Ertrag brächte. Von besonderer Wichtigkeit sind für den gegenwärtigen Stand der Untersuchungen die christologischen Partieen. Bündig und treffend handelt § 19 vom Menschensohn, und § 20 (vom Gottessohn) führt klar von der Verirrung ab, wonach Gottessohn lediglich Titulatur des Messias sein soll, wenn auch der Satz (S. 64): „nur der dem Vater wesensgleiche Sohn (im sittlichen Sinne) kann der höchste Gegenstand seiner Liebe sein und nur der höchste Gegenstand seiner Liebe kann zum höchsten Beruf, zum Messias erwählt sein,“ zufolge der einschränkenden Parenthese den Inhalt von Matth. 11, 27 nicht ausschöpft[a]).

a) Deshalb nicht, weil die Vergleichung von Luk. 16, 15 wol das „nur der Vater erkennt den Sohn“, aber nicht das „nur der Sohn erkennt den Vater“ genügend erklärt. Der Ausdruck in dem Paragraphen ist auch nicht stetig, da Wesensähnlichkeit und Wesensgleichheit wechseln.

Mit vollem Recht wird die Präexistenz des Idealmenschen für die petrinische Lehre abgewiesen; nirgend hat sie weniger Anhalt[a]). Vortrefflich ist die Entwickelung der paulinischen Christologie, der Nachweis, wie deren so zu sagen speculative Seite durchaus auf Rückschluß aus der Soteriologie ruht; die von der gewöhnlichen Auffassung abweichende Beziehung des Namens εἰκών auf den Erhöheten empfiehlt sich der Beachtung[b]). Damit hebt sich zugleich die Eigentümlichkeit der Christologie des Hebräerbriefes bestimmter ab. Die Grundzüge der johanneischen Christologie, wie der Verfasser sie darstellt, sind bereits bekannt. — Mit besonderer Freude haben wir die klar bestimmte Darlegung der paulinischen Rechtfertigung samt der Bestimmung des rechtfertigenden Glaubens und als Seitenstück die nüchterne Erörterung der Rechtfertigung im Jakobusbriefe gelesen.

Ein Bedenken können wir indes nicht zurückhalten. Wir theilen ganz die Ansicht, daß die neutestamentlichen Verfasser keine abgerundeten und ausgebauten Systeme besessen und daß bei den einzelnen verschiedene Seiten der Heilswahrheit mehr entwickelt oder zurückgestellt sind. Und es ist wichtig auch für unsere eigene Stellung zur dogmatischen Fassung des Christentums, daß dies recht zur Anerkennung kommt. Doch hat es uns scheinen wollen, als ob bisweilen ein Mangel, der sich aus der Art der Mittheilung erklärt,

a) Die auch hier wiederholte Anschauung von dem präexistenten Messiasgeist ist allerdings auch nicht ausreichend begründet. Der Ausdruck ist schon darum nicht glücklich, weil eigentlich doch nur „eine Präexistenz im göttlichen Rathschlusse" gemeint ist (S. 167). Aber der Anstand gegen eine reale Präexistenz, daß Kap. 1, 10 Χριστός einmal den Präexistenten, dann den Existenten bezeichnen würde, hat gewiß kein entscheidendes Gewicht, da eben, wenn doch die Rücktragung des Namens nichts Anstößiges haben soll (wie Phil. 2, 6 f. auch nach dem Verfasser), die eine Person gemeint sein würde. Und daß Kap. 3, 18 das πνεύματι ζωοποιηθείς einen wesentlichen Unterschied von dem menschlichen πνεῦμα Kap. 4, 6 bedinge, ist darum nicht erweislich, weil an dieser Stelle gar nicht gesagt ist, daß dies πνεῦμα als solches das ζωοποιεῖσθαι „fordere", sondern nur daß es das erfahre.

b) Freilich die Meinung, daß δόξα dem Paulus eine „himmlische Lichtsubstanz" bezeichne, können wir uns nicht aneignen; weder 1 Kor. 15, 11 (ein Gleichnis), noch 2 Kor. 3, 7 (wo der Glanz auf Mose's Antlitz doch sicher nicht substantiell gedacht werden soll) beweist dafür.

zu unbedingt auf die zu Grunde liegende Anschauung übertragen würde. Wenn 1 Petri die Verbindungslinien zwischen der (sit venia verbo) satisfactorischen und der redemptorischen Bedeutung des Todes Christi nicht ausdrücklich zieht und dem Zuge des Briefes nach das Vorbild Christi besonders in den Vordergrund tritt, sollte es darum schon sicher sein, daß dem Apostel die tieferen Zusammenhänge gar nicht vor der Seele standen? Wir meinen, die Verbindung ließe sich ohne Einmischung paulinischer Anschauungen in allgemeinerer Form wol mit Wahrscheinlichkeit herstellen. Wenn (S. 184 f.) die wiedergebärende Kraft des Wortes ganz auf die darin aufgestellte Vorbildlichkeit Christi zurückgeführt wird, so ist das auch nur ein — noch dazu nicht sehr sicherer — Rückschluß aus Combination, nicht auf ausdrückliche Aussage gebaut. Es scheint uns nicht dem Wortlaut und nicht dem gesamten Zuge, in dem die apostolische Verkündigung steht, angemessen, die Wirkung des λόγος und das ἀναγεννᾶσθαι so zu rationalisiren. Ganz entsprechend wird Kap. 1, 3 die Wiedergeburt zur lebendigen Hoffnung allein durch die Umstimmung erklärt, welche die Gewißheit von Christi Auferstehung erzeugte (S. 173); aber wenn damit (S. 174) das Gnadenwirken Gottes zur Bewarung der Gläubigen Kap. 1, 5 und Kap. 5, 10 in Verbindung gesetzt wird, so zeigen diese Stellen deutlich, daß der Apostel doch von einer unmittelbareren, nicht rein psychologisch vermittelten Einwirkung Gottes wußte. Sollte er dieselbe nicht auch dem „bleibenden und lebendigen Gottesworte“ beigelegt und in dem Glauben und der Liebe zu dem unsichtbaren Heiland eine innigere Beziehung als die Ueberzeugung von seiner Messianität und den Eifer in der Nachahmung seines Vorbildes gedacht haben? Ueberhaupt wird der Christenglaube meistens als zuversichtliche Ueberzeugung von dem Inhalt der Verkündigung, d. h. von der Erhöhung und Parusie Christi bestimmt (Jakobus, S. 199 und ebenso bei Paulus in seiner ersten Periode, S. 232). Ohne zu leugnen, daß diese Begriffsbestimmung vielfach paßt, halten wir sie doch der Natur der Sache nach an den meisten Stellen für allzu enge, der § 32 anerkannte religiöse Grundzug des Glaubens kann nur als Vertrauen bezeichnet werden. Derselbe dürfte meistens in den Stellen, wo vom Christenglauben die Rede ist, derart

nachwirken, daß für das doch nicht vornehmlich scharf zerlegende Bewußtsein der Schreibenden im Glauben nicht allein jene theoretische Gewißheit, sondern zugleich die unmittelbare Beziehung auf die Person mitgesetzt ist, wenn auch nicht überall, wie in den großen Briefen des Paulus, die Hingabe an den Gestorbenen und Auferstandenen so herrschend in den Mittelpunkt tritt. — Wir wollen unser Bedenken noch durch ein weiteres Beispiel begründen. Es ist die Heilslehre des Paulus.

Zunächst wird jede Bedeutung der Auferstehung Christi für die „Heilsbeschaffung“ geleugnet, worunter Versöhnung und Erlösung, d. h. Befreiung von der Sündenschuld verstanden ist. Und auch bei der Heilsaneignung und Heilsvollendung ist die Auferstehung nicht der „eigentlich wirksame Factor“. Ferner dringt der Verfasser eifrig darauf, die Vernichtung der Sündenmacht in keine Beziehung zum Tode Christi zu setzen und strenge zwischen der Rechtfertigung und der Begründung des neuen Lebens zu scheiden. Die letzte vollziehe sich durch die Geistesmittheilung in der Taufe, in welcher die mystische Gemeinschaft mit Christus gesetzt werde. Rechtfertigung aber und Geistesmittheilung stehen in gar keinem ursächlichen Verhältnis, sondern seien unabhängige Acte Gottes, welche nur beide gleichmäßig durch Christus vermittelt und durch den Glauben bedingt werden. Gewiß ist es sehr wichtig, den paulinischen Rechtfertigungsbegriff rein zu erhalten, und dazu bedarf es der gehörigen Unterscheidung zwischen der objectiven Sühne und der Lebenserneuerung, zwischen dem Gnadenstande und der Heiligung. Auch bleibt es beachtenswerth, daß Röm. 6 sichtlich einen neuen Ansatz macht und das neue Leben nicht aus dem δικαιωθῆναι gefolgert, sondern aus der Taufe abgeleitet wird. Doch scheinen uns die obigen Sätze zu haarscharf zu spalten. Wenn es (S. 327) heißt, daß das „neue, ihm allein gewidmete Leben der Christen“ nur aus dem Tode und der Auferstehung Christi folge „im Sinne einer darauf gegründeten Forderung“, und wenn dann doch das neue Leben als reale Lebensgemeinschaft mit dem Gestorbenen und Auferstandenen gelten soll, durch die wir mit ihm gekreuzigt und auferweckt sind, so sind doch Tod und Auferstehung, wie das Leben des Erhöhten durch sie bestimmt ist, d. h. durch dessen Vermittelung, nicht nur in verpflich-

tende, sondern in ermöglichende Beziehung zum neuen Leben gesetzt, und die Auferstehung, freilich nicht als vereinzelte Thatsache, aber als das Erlebnis, welches Erhöhung, Verklärung, Leben Christi vermittelt, ist doch ein „wirksamer Factor" in der Heilsaneignung. Der bei der Auferstehung nothwendig mitzusetzende Begriff des verklärten Lebens Christi vermittelt auch die Bedeutung der ersten für die Auferstehung der Christen, wonach sie deren Princip und nicht nur deren Präcedenz ist. Und wenn mit der Rechtfertigung die Kindschaft gesetzt ist, diese aber der Grund der Geistesmittheilung (nach Gal. 4, 6, S. 340, Anm. 3), so wird doch Rechtfertigung und Geistesmittheilung nicht unabhängig voneinander gedacht sein. Diese Zusammenhänge, deren Fäden sich alle in dem Verhältnis zu dem lebendigen Christus kreuzen (auf welchen sich zuletzt, wie wir meinen, nach Paulus auch der rechtfertigende Glaube bezieht, so daß auch für ihn die Auferstehung mehr Bedeutung hat, als nur die Sündlosigkeit des Todes zu bezeugen), sind dem Paulus nicht verborgen geblieben, wenn er sie auch nicht ausdrücklich hervorhebt, und wenn er auch je nach Bedürfnis mit der ihm eigenen Hingabe an den vorliegenden Zweck der Rede eine Seite so hervorhebt, daß die andere für ihn gar nicht vorhanden zu sein scheint[a]).

Wenn wir hier zugleich die Gestaltung des mitgetheilten Stoffes in's Auge fassen, so hat die Zusammenfassung des Inhaltes in kurze Paragraphen, welche dann in den Anmerkungen reich und lebendig ausgeführt werden, für den Lehrzweck ihr Empfehlenswerthes. Die Anmerkungen sind so gehalten, daß der aufmerksame Leser sie mit Uebergehung der Paragraphen lesen kann, ohne etwas Wesentliches zu vermissen. Wir geben hier den letzten unbedingt den Vorzug. Das Bestreben, rein geschichtlich wiederzugeben und die Gedanken nicht erst selbst umzugießen, gibt den kurzen Sätzen öfter etwas Abgerissenes. Es wird immer schwer halten, die beweglichen lebendigen Ausführungen dieser praktischen Lehrer auf einen kurzen Aus-

a) Die Neigung zu sondern geht so weit, daß z. B., wer die §§ 109 u. 110 ohne die Ausführung liest, meinen kann, die durch den Tod Christi gebotene Sühne habe mit seinem stellvertretenden Strafleiden gar nichts zu thun. Wie leicht und wie nothwendig war eine rückweisende Bemerkung, wie solche z. B. § 112 u. 116 sich finden.

druck zu bringen, ohne in eine der dogmatischen Schulsprache gehörende Redeweise überzugehen[a]). In den Anmerkungen tritt die Gabe, die Fülle des Einzelnen zu beherrschen und zur klaren Darstellung zu bringen, vielfach glänzend hervor.

Doch wünschten wir in einer Beziehung, daß der Verfasser dem Leser es ermöglicht hätte, die Frucht seiner Arbeit leichter zu pflücken. Wir nannten es zu Eingang der Besprechung einen Mangel, der sich von der Einzeldarstellung der sogenannten Lehrbegriffe nicht trennen lasse, daß die zur vollen Heraushebung der Eigentümlichkeit unentbehrliche Vergleichung sich nicht ausreichend durchführen lasse. Darum sei sie eine Hauptaufgabe der zusammenfassenden biblischen Theologie. Diese Vergleichung gibt sich allerdings in einer so sorgfältigen Arbeit, wie sie uns vorliegt, für den einsichtigen und eingehenden Leser von selbst. Die dazu dienende Charakteristik des Lehrbegriffes ist in gewissem Sinne schon durch die Stellung gegeben, welche demselben in der geschichtlichen Gruppirung angewiesen wird; das gilt z. B. von der Stellung, in welche der Hebräerbrief als eine selbständig auf judenchristlichem Boden erwachsene Schrift mit mehr Entschiedenheit gerückt wird, als selbst von Riehm geschehen ist; ebenso von 1 Petri und Judas. Ueberdem fehlt es in der genauen Einzelentwickelung nicht an Rückweisungen und vergleichenden Bestimmungen der Anschauungen, aus denen man in dieser Frage reiche Belehrung schöpfen und die Urtheile des Verfassers kennen lernen kann. Und doch halten wir unseren Wunsch nicht zurück, daß der Verfasser jeder Abhandlung eine übersichtliche Charakteristik der in den Schriften sich ausdrückenden Anschauung vorangeschickt und dabei einen Abriß der fortschreitenden Bewegung gegeben hätte, welche in unseren Schriften sich abdrückt. Bei seiner scharfen Bestimmung des Eigentümlichen in den Einzelausführungen hätte es ihm sicher nicht daran fehlen können, die herrschende Grundrichtung auszuzeichnen und die Grundgedanken herauszuheben, aus denen sich wol nicht alle einzelnen Besonderheiten, aber doch die Grundfarbe der Behandlung des zum großen Theile allen oder doch

a) Solche geradezu misglückte Sätze, wie der kaum verständliche letzte von § 63, sind selten und werden gewiß bei einer neuen Auflage verschwinden.

den meisten gemeinsamen Stoffes erklärt. Manche Besonderheiten werden wol im Verhältnis zur Grundrichtung sich als äußerlich veranlaßte Zufälligkeiten ansehen lassen. Aber das vertritt doch der Verfasser mit Entschiedenheit, daß die entscheidendsten sich nicht allein aus dem Anlaß der einzelnen Schriften, sondern vielmehr aus der geschichtlich entwickelten und in den Dienst der kirchlichen Entwickelung gestellten christlichen Individualität der Verfasser erklären. Ihre Zeichnung hätte einen dankenswerthen Anhalt für den geboten, welcher, noch nicht zur Herrschaft über die Einzelnheiten gelangt, in der Fülle des Stoffes sich zu verlieren in Gefahr ist[a]). Wir unterschätzen die Andeutungen nicht, welche in diesem Betracht die einleitenden Entwickelungen enthalten. Allein schon das ist ein Kennzeichen, wie sehr diese Art der Schilderung zurücktritt, daß — unseres Wissens — keine einschlagende inhaltliche Aussage in dem Text der Paragraphen vorkommt. Was aber in den Anmerkungen über die Denk- und Lehrweise im Zusammenhang mit der persönlichen Eigentümlichkeit gesagt wird, würde durch eine übersichtliche Ausführung an dem Lehrstoff an Deutlichkeit gewonnen haben. Und wenn man einwendet, das bringe eine Wiederholung mit sich, so ist das zuzugestehen; nur daß doch die zusammenfassende Schilderung, indem sie die herrschenden Gedanken klarer heraushebt und damit zugleich ein vergleichendes und erläuterndes Urtheil ausspricht, sich

---

a) Erläutern wir das Bemerkte durch ein Beispiel. Ueber die Lehre Jesu in ihrer gesamten Art handelt § 13 nur in einer Kritik der Vorarbeiten; der Text des Paragraphen gibt gar keine positive Andeutung. Anm. d setzt mit Rückweis auf § 9 c den Begriff des Gottesreiches als Mittelpunkt; an der citirten Stelle ist derselbe aber gar nicht besonders hervorgehoben, vielmehr würde man nach dem dortigen Wortlaut erwarten, daß die „Lehre von der Bedeutung seiner Person und seiner Erscheinung" diese Stelle einnehme. Dann folgt eine kurze Uebersicht der Abschnitte, die der Verfasser macht. Kap. 1, welches ein Compendium der Lehre Jesu gibt, bietet etwa das, was wir wünschen, aber, wie uns scheint, schon etwas zu sehr im Style der ausführlichen Entwickelung. Aehnliches gilt von der Behandlung der Gerechtigkeit als Grundbegriff des mittlern Paulinismus § 87—89. Uebrigens finden sich nur kurze Andeutungen der Art in den Einleitungsparagraphen.

von dem eingehenden Bericht wohl unterscheiden und ein neues Licht über den Gegenstand verbreiten wird.

Der Verfasser würde uns vielleicht hierauf antworten, was wir wünschen, sei nach seiner Auffassung S. 4 f. die Aufgabe der biblischen Dogmatik, welche er neben der biblischen Theologie als zu Recht bestehend ansieht. Gerade an diesem Punkte aber scheidet sich unser Weg von dem des Verfassers. Es ist nicht leicht, sich ein klares Bild von der biblischen Dogmatik nach dem Sinne des Verfassers zu machen. Der Hauptunterschied ist der, daß die biblische Theologie geschichtlich-beschreibend, die biblische Dogmatik systematisch verfährt. Sie soll S. 4 „den allgemein giltigen Ausdruck für die allseitige Erkenntnis der Offenbarung Gottes in Christo" finden. Man wird bei dieser Bestimmung vergeblich nach einem möglichen Unterschied zwischen der biblischen Dogmatik und der Dogmatik überhaupt suchen, da die letztere der Form nach nichts Anderes suchen kann als den allgemein giltigen Ausdruck und dem Inhalt nach nichts Anderes als eine allseitige Erkenntnis der Offenbarung in Christus. Sofern nun die biblische Dogmatik doch durchaus an die heilige Schrift gebunden gedacht ist, wird augenscheinlich vorausgesetzt, daß die christliche Erkenntnis kein Bedürfnis haben kann, ihren Stoff anderswo als in der Bibel zu suchen. Welche Ursach also, neben die biblische Dogmatik noch eine andere zu stellen, wenn sie die umfassendste und formell vollendete Erkenntnis der Offenbarung darbietet? Hiernach ist klar, daß die biblische Dogmatik und Dogmatik überhaupt, biblische Dogmatik und biblische Theologie sich dem wesentlichen Inhalt nach durchaus decken müssen, nämlich insofern, als alle die allseitige Erkenntnis der Offenbarung in Christus enthalten. Denn da die biblische Theologie (S. 8, Anm. 1) der biblischen Dogmatik das Material liefert und da sie den Inhalt des Neuen Testaments ausschöpft, muß sie ebenso vollständig in diesem Betracht wie jene sein. Sie unterscheiden sich also nur durch die Form; die Theologie gibt den Inhalt in der manigfaltigen Gestalt, welche er durch das Lehren der neutestamentlichen Verfasser gewonnen, die Dogmatik in allgemein giltigem Ausdruck. Damit ist zunächst gesagt, daß der neutestamentliche Ausdruck nicht mustergiltig, wovr noch weiter unten. Die Dogmatik gewinnt aber jenen allgeme

giltigen Ausdruck durch kritische (S. 4) oder kritische und systematisirende (S. 5) Operation. Die erste kann wol nur im Ver- und Ausgleichen der verschiedenen Lehrformen liegen; die andere kann, soweit wir es verstehen, wenn sie nicht ein bloßes willkürliches Schematisiren sein soll, doch wol nur in dem freien Gestalten des gebotenen Stoffes aus seinen Principien heraus geschehen. Jene fordert einen Maßstab, diese die Erkenntnis des Princips, wenn sie nicht subjectivistisch verunstalten sollen. Der Verfasser sucht beides mit Abweisung eines kirchlichen oder philosophischen Systems „lediglich“ in der „in den verschiedenen Lehrformen der Schrift einheitlich bezeugten Wahrheit“. Aber woher kennen wir diese? Auf wissenschaftlichem Gebiete doch nicht aus dem populär-kirchlichen System des Katechismus oder der unmittelbaren Vorausnahme christlicher Frömmigkeit, welche immer entweder auf einem kirchlichen System oder (sehr häufig) auf einer biblischen Lehrform ruht (bei uns Protestanten z. B. vorwiegend auf Paulus). Augenscheinlich setzt hier die biblische Dogmatik sich selbst für ihre kritische Operation voraus, oder sie muß doch bei einem kirchlichen oder philosophischen System zu Gast gehen. Es wird eine wohl zu beachtende Thatsache sein, daß die biblische Dogmatik immer eine Zwittergestalt war, welche zwischen der geschichtlichen Wiedergabe der neutestamentlichen Lehrformen, also der biblischen Theologie, und einer kritisirenden Zusammenfassung entweder in bald zustimmender, bald polemisirender Beziehung auf das kirchliche System oder auf Grund einer sonstigen Religionstheorie schwankte. Es kann nicht anders sein. Für einen in der Wissenschaft „allgemein giltigen Ausdruck“ bedarf es eines Begriffs-ABC (wie Rothe zu sagen pflegte), in welches die Erkenntnis gefaßt wird, und auf dem Gebiete der Glaubenswissenschaft gibt es ein solches ABC nur je nach dem Standpunkt entweder in der sich fortbildenden Dogmatik oder in einem philosophischen System. In dem Maße also, in welchem eine biblische Dogmatik sich kritisch und systematisirend zu dem ursprünglichen Schriftausdruck verhält und ein einheitliches System in allgemein giltigem Ausdruck aufzustellen sucht oder genauer, in dem Maße, in welchem sie sich über das bloße Vergleichen der biblischen Lehrformen zu dem Versuche fortbewegt, die manigfaltig ausgedrückte Wahrheit in fester Terminologie zu

einem Lehrganzen auszubilden, muß sie kirchliche oder philosophische Dogmatik werden. Je mehr der Dogmatiker dabei sich des Maßstabes des kirchlichen oder philosophischen Systemes entschlägt, desto mehr wird seine Arbeit der Gefahr des Individualismus und Subjectivismus ausgesetzt sein; das ist für die Wissenschaft unter Umständen kein Schade, setzt aber der Allgemeingiltigkeit ihre Schranke. So scheint denn auch der Verfasser (S. 5) zu keiner bestimmten Unterscheidung zwischen biblischer und kirchlicher Dogmatik für die evangelische Theologie zu gelangen. Der Unterschied wird sich schließlich auf den der Methode zurückführen, indem die biblische Dogmatik ähnlich wie bei Kahnis genetisch verführe, indem sie das Hauptgewicht auf die vorbereitende Bearbeitung des biblisch-theologischen Stoffes legte, während die kirchliche sich mehr darauf beschränkte, den Schriftbeweis für ihre Sätze nachzubringen. Höchstens könnte noch darin ein Unterschied gefunden werden, daß die letzte auch den symbolischen und dogmengeschichtlichen Stoff kritisch bearbeitete. Aber den Maßstab müßte die biblische Dogmatik bieten. Trägt nun die Offenbarungswahrheit ihr System in sich, so kann es auch kein dogmatisches System geben außer dem biblisch-dogmatischen. Wir hätten demnach in der kirchlichen Dogmatik nur eine um kritische Studien über die kirchliche Lehre erweiterte biblische. Nun ist im Grunde die Aufgabe der Systematik die zusammenhängende Darstellung aus dem Princip heraus, und jene kritischen Operationen sind eigentlich die Voraussetzungen für den Systematiker, über welche er sich im Symbol- und Schriftbeweis ausweist, welche aber nicht das Wesen seiner Arbeit ausmachen. Demnach stellt sich heraus, daß die biblische Dogmatik wieder nichts wäre als eine Vorarbeit der Dogmatik, nur einen Schritt dem System näher als die biblische Theologie, nur um den symbolischen und dogmengeschichtlichen Stoff ärmer; oder genauer, da von diesem in die Dogmatik nur gehören kann, was zur „allseitigen Erkenntnis der Offenbarung Gottes in Christo" gehört, nur von der Rücksichtnahme auf die kirchliche Ausprägung der Wahrheit frei, also nur in formeller Rücksicht unterschieden.

Kann eine solche Häufung der Disciplinen, eine solche kaum unterschiedene Wiederholung des Stoffes in der Wissenschaft von

Vortheil sein? Dafür könnte nur ein Grund angeführt werden: da den „neutestamentlichen Denkmälern“ S. 2 eine „normative Bedeutung für die Erkenntnis der vollkommenen Offenbarung Gottes in Christo“ zukommt, so käme der biblischen Dogmatik die Objectivität und mithin die Kanonicität gegenüber der kirchlichen Lehrentwickelung zu, sie böte jene regula fidei, welche die reformatorische Theologie forderte, und gäbe mithin die Möglichkeit eines ausreichenden Schriftbeweises. Allein genauer zugesehen ist das nur ein Scheingrund. Nach dem Obigen verliert die biblische Dogmatik ihre Objectivität in dem Maße, als sie kritisch-systematisirend arbeitet; denn in demselben Maße wird sie von der wissenschaftlichen Eigentümlichkeit des biblischen Dogmatikers abhängig und damit unvermeidlich davon, wie weit er kirchlich oder philosophisch bestimmt ist. Wir können aus den vorliegenden Versuchen und aus der methodologischen Untersuchung heraus nicht anders urtheilen, als daß alle sogenannten biblischen Systeme bei allen sonstigen Verdiensten an Objectivität hinter der kirchlichen Dogmatik zurückstehen. Darum gibt es für uns nur einen objectiven Maßstab für die evangelische Theologie, unter den sich auch die kirchliche Lehrbildung zu beugen hat: das ist der Lehrgehalt der Bibel, wie er möglichst wenig von der Subjectivität des Theologen mitbestimmt ist, und den gibt uns allein die biblische Theologie.

Und damit sind wir zu dem Punkt gelangt, wo erhellt, daß diese Erörterungen nicht methodologisches Parergon sind. Kommt der Bibel überhaupt Kanonicität für die wissenschaftliche Erkenntnis zu, so kann dieselbe nicht erst durch eine kritische Operation gewonnen werden, in welcher sich die Theologie urtheilend über die biblischen Verfasser stellt; dann treten dieselben unvermeidlich in die Reihe der dogmengeschichtlichen Entwickelung ein mit dem Vorzug größerer geschichtlicher Ursprünglichkeit, aber auch mit dem Nachtheil mangelhafter wissenschaftlicher Ausbildung. Die Forderung, daß durch Beseitigung der Unvollkommenheiten der neutestamentlichen Vorstellungen nach dem Maßstabe der im Neuen Testament einheitlich bezeugten Wahrheit erst die kanonische Wahrheit gefunden werden soll (wie sie einen circulus in sich schließt, da die einmal erkannte einheitliche Wahrheit jener kritischen Operation nur noch

geschichtliches Interesse ließe, sie aber im übrigen überflüssig machte), ist mit der normativen Bedeutung der neutestamentlichen Verfasser für die Theologie unvereinbar. Zeugen für die christliche Wahrheit können sie sein von unvergleichlicher Bedeutung, aber nicht mehr Richter über deren muster- und allgemein-giltigen Ausdruck. Hier zeigt sich, daß es ein Mangel ist, wenn der Verfasser sich gar nicht darüber ausspricht, „auf welchem Wege" (S. 2), richtiger: in welchem Sinne und Maße die Dogmatik die „normative Bedeutung" der neutestamentlichen Schriften für die christliche Erkenntnis erweist und bestimmt. Nur so viel sagt er uns, daß die Einheit der neutestamentlichen Lehrformen allein „in der heilsgeschichtlichen Thatsache der in Christo erschienenen Gottesoffenbarung" liegt (S. 1). Rechten wir nicht über den, wie uns scheint, unglücklichen Ausdruck, der Sinn scheint der: Person, Leben resp. Werk Christi bilden die Offenbarung; was die neutestamentlichen Verfasser davon lehren, ist nur insofern Offenbarungswahrheit, als sie diese Thatsache aussagen, insofern aber nicht, als sie darüber reflectiren. Aber wo ist hier die Grenze? Was ist diese Thatsache ohne die Erkenntnis ihres Heilswerthes? Was Christi Person angeht, bleibt hier nur der unbestimmte Eindruck ihrer Besonderheit vor allen Menschen, oder gilt auch die Logologie? Und hat erst die kritische Operation zu entscheiden, ob die paulinische und johanneische Christologie wirklich die vollere Wahrheit bietet, oder ob sie (nach den verschiedenen Rationalisten) eine misglückte Speculation des urchristlichen Bewußtseins ist? Der Tod Christi, ist er wirklich ein gottgeordnetes Sühnwerk, oder hat sich nach Holsten Petrus mit ihm nur abgefunden als mit einem geschichtlichen δεῖ und Paulus ihm seine jüdische Dogmatik angehängt? u. s. w. Man kann jenen Satz von der Gottesoffenbarung in Christo unterschreiben, das hat die Geschichte der Theologie bewiesen, und doch die Masse des neutestamentlichen Lehrstoffes für judenzende Alluvionen erklären, welche die biblische Dogmatik beseitigen muß. Will mithin die biblische Theologie ihren gesonderten Bestand gegenüber der Dogmengeschichte behaupten, weil „sie es mit den Schriften zu thun hat, deren Lehrsubstanz die Norm für alle christliche Dogmenbildung bildet" (S. 3, Anm. 1), so wird sie die Kanonicität dieser Schriften klarer aussprechen

müssen. Sie kann nicht umhin, den Offenbarungswerth nicht allein der Thatsache beizulegen, über welche die neutestamentlichen Verfasser nachdenken, sondern in irgend welchem Sinne auch diesem Nachdenken und seinem Ausdrucke selbst. Und kann sie das im Grunde auch als geschichtliche Wissenschaft anders, wenn sie das Bewußtsein dieser Verfasser selbst über ihr Lehren erkennt und darstellt? Die Offenbarung ist gewiß nicht Lehre, am wenigsten Theologie; aber eine ihrer Grundformen ist und bleibt (nach der heiligen Schrift selbst und auch nach einer ausreichenden Theorie der Offenbarung) das Wort. Das Wort aber ist in menschliches Denken gefaßte göttliche Thatsache. Darum steht das Wort, wie immer individuell und zeitgeschichtlich bedingt, unter dem Offenbarungscharakter. Man wird sagen dürfen, daß es wesentlich zur Offenbarungsökonomie gehört, wenn Gott ein bestimmtes Individuum zum Boten seines Heils erwählt, und dadurch und durch die Wirkung seines Geistes gewinnt die Lehrform in ihrer Eigentümlichkeit Kanonicität; daß es zur Offenbarungsökonomie gehört, wenn von solchen berufenen Zeugen Schriften erhalten werden, und nur darauf gründet sich die Sufficienz der Schrift, mithin die Möglichkeit, aus ihr „die allseitige Erkenntnis der Offenbarung in Christus" zu gewinnen. Obwol wir Schmid's Schema mit dem Verfasser verwerfen, scheint es uns doch nicht nur ein seltsamer Zufall oder ein „Spiel der göttlichen Vorsehung" (S. 24), wenn sich in der Zusammenordnung der neutestamentlichen Lehrformen etwas von einem System entdecken ließe. Denn das deutlich erkennbare System, daß wir so sagen, unterscheidet die Offenbarungsgeschichte als solche von der sonstigen Geschichte.

Demnach scheint es uns, als ließe sich die im Neuen Testament zu Grunde liegende einheitliche Wahrheit gar nicht so von den mannigfaltigen Lehrformen scheiden; vielmehr meinen wir, ihr Reichtum könnte gar nicht anders als durch ebendieselben genügend ausgesprochen werden; als läge Objectivität und Kanonicität der heiligen Schrift eben darin, daß hier vor aller wissenschaftlichen Bearbeitung mit ihrer Gefahr der Subjectivirung und Vereinseitigung für die Offenbarungswahrheit in unmittelbarer Lebendigkeit und allseitiger Fülle ihren allein muster- und allgemein-[illegible]

hätte, dem gegenüber alle Systematik sich immerdar ihrer Relativität und Dürftigkeit bewußt bleiben müßte. Und daß die biblische Theologie in ihrer geschichtlichen Form diesen Inhalt der heiligen Schrift objectiv zur Darstellung bringt, das macht sie uns zur kanonischen Disciplin im eminenten Sinne. Sie steht kanonisch da nicht nur für die Dogmatik, sondern für alle wie immer gestaltete kirchliche Verkündigung.

Dann aber verliert uns vollends eine biblische Dogmatik jeden Halt. Aber die biblische Theologie wird auch eben in ihrer Geschichtlichkeit gar nicht umhin können, über das bloße Beschaffen von Material für Dogmatik und Geschichte des Urchristentums hinauszugehen. Sie wird ihren Gegenstand erst dann geschichtlich zur vollen Darstellung bringen, wenn sie seine Eigentümlichkeit ganz zur Erkenntnis bringt; und zu derselben gehört jenes thatsächlich vorhandene System, in welchem die Lehrformen sowol dem dargebotenen Stoffe nach als durch die Art der Auffassung und Darstellung zu einander stehen, — ein System, welches begründet wird durch die Vorsehung Gottes, welche über seiner Gemeinde sowol in der Zusammenordnung ihrer ursprünglichen Richtung als in der Erweckung, Ausrüstung und Verwendung der Personen waltet, — und welches sich zur Anschauung bringen läßt, wenn man die Lehrformen in ihren Grundzügen als Glieder eines lebendigen Ganzen zusammenhält. Auch diese Annahme schädigt die Unbefangenheit der geschichtlichen Forschung nicht (vgl. S. 3, Anm. 1), wenn man es vermeidet, wie Schmid mit einem Schema an die Untersuchung heranzutreten, vielmehr — was er freilich auch gewollt hat — dem Thatbestand die innere Ordnung ablauscht und nicht ein schematisches Schulsystem sondern eine geschichtlich lebendige Zusammenordnung sucht.

Dies die Anschauung, von der aus wir unsere Aufstellung berechtigt halten, daß die Einheit in dieser neutestamentlichen Theologie nicht genügend über der Manigfaltigkeit zum Ausdruck gekommen. Das nimmt der „Vorbereitung [illegible] Materials" [illegible] an ihrem Werth; aber es scheint die [illegible] zu dem [illegible] der Dis- [illegible] Darstellung [illegible] gesteckten Ziel gelang[illegible] da in ihrem [illegible] einer Samm[illegible] Zusammenh[illegible]

man sich verliert und umsonst nach dem Grundton sucht, der uns spüren läßt, wie wir hier hoch über dem Irrgarten der kirchlichen Lehrstreitigkeiten stehen. Das Maß geschichtlicher Treue hat man doch sonst nicht in der kühlen Empirie wiederholender Chronistik gesucht, sondern dem historischen Künstler zugestanden, daß er aus dem inneren Zuge seines Gegenstandes gestalten und den Lebenshauch den Leser in seiner Darstellung dürfe anwehen lassen. Wir sollten meinen, eine biblische Theologie, welche die Voraussetzungen von § 1 theilt, dürfe auch etwas von diesem höheren geschichtlichen Styl an sich tragen und sie werde ihre geschichtliche Aufgabe nicht schädigen, wenn sie in der angedeuteten Weise dem Walten des Offenbarungsgeistes nachgeht und dasselbe als solches auch ausdrücklich zur Darstellung bringt, um so in echt geschichtlicher Weise ohne ängstliche Rücksicht auf eine Kritik, welche Offenbarung und Geschichte vereinerleit, die Einheit in und über der Manigfaltigkeit aufzuweisen. Unsere Gefahr liegt nicht mehr in der Schädigung der empirisch-geschichtlichen Seite der Schrifterkenntnis, wol aber darin, daß wir den Offenbarungswerth der Schrift zwar in unbestimmten Worten anerkennen, dessen Begründung und Feststellung aber zwischen den biblischen und systematischen Disciplinen unerledigt hin- und herschieben, am wenigsten aber lebendig zur Anschauung und Geltung bringen.

Der Referent hat sich diese principiellen Erörterungen gestattet, weil er sich in der Stellung zur heiligen Schrift im wesentlichen mit dem Verfasser eins weiß und es ihm anliegt, das gute Recht der kritisch-historischen Exegese gegenüber dem in der Kirche allzeit vorhandenen und berechtigten Glauben an die heilige Schrift — denn es gibt einen solchen, der nicht Grammatolatrie ist und unserer modernen Trunkenheit im Erkenntnisfortschritt gegenüber wol gewahrt werden muß — auszuweisen. Dann aber muß sie sich auch als seine Gehülfin erzeigen. Es mag im Denken des Referenten das dogmatische, in dem des Verfassers das exegetische Interesse überwiegen. Auf diesem Mittelgebiet müssen dieselben sich ergänzen: und darum möge der Exeget nicht den andern in die biblische Dogmatik ausweisen, der Dogmatiker sich nicht von der Versenkung in die biblisch-theologische concrete Einzelforschung dispensiren. Es

möge eine biblische Theologie erwachsen, welche die Blüte der die Schrift in ihrer geordneten Fülle ausschöpfenden Exegese, die wahrhaft kanonische Disciplin und die Grundlage ist, auf welcher die Systematik ihre Schriftmäßigkeit gründen und zugleich erweisen kann.

Wir haben die Geduld der Leser und des Herrn Verfassers mit unseren Bemerkungen vielleicht schon zu lange auf die Probe gestellt. Wenn die vorliegenden Zeilen sich nicht nur darauf beschränken, Inhaltsangaben zu bieten und auf besonders anziehende Stücke hinzuweisen, so wollen sie damit der Bedeutung der vorliegenden Leistung, wie sie durch Vergleichung mit vorangehenden hervorgehoben ist, einen Zoll abtragen. Vielleicht, daß doch hier und da in den Urtheilen ein Anlaß liegt, die gewiß nicht ausbleibende zweite Auflage zu fördern, auch wenn der Verfasser ihnen zumeist seine Zustimmung versagen wird. Die gelegentlichen Seitengänge in einzelnste Fragen mögen dem Herrn Verfasser beweisen, daß die Gesamturtheile nicht auf flüchtiger Durchschau, sondern auf liebevoll eingehender Arbeit ruhen. Vieles, was noch hätte hinzugefügt werden können, ist dem Hauptzweck der Anzeige geopfert. Gern bekennt der Referent, daß er seine Urtheile nicht für schlechthin maßgebende ansieht und seine Stellung zu dem Verfasser weit eher die eines dankbaren mitarbeitenden Schülers, als die eines fertigen Kritikers ist. Darum ist sein lebhaftester Wunsch und sein eigentlicher Zweck bei diesen Mittheilungen gewesen, daß sie mit dazu helfen, dem Werke die Verbreitung zu schaffen, welche es in weit höherem Grade als alle früheren gleichnamigen Schriften verdient und sich freilich auch ohne dieselben erringen würde oder inzwischen schon errungen hat.[a])

Lic. **Martin Kähler.**

---

a) Anm. zu S. 577. Die Arbeit von Wold. Schmid über den Lehrgehalt des Jakobusbriefes 1869 ist erschienen, nachdem diese Anzeige geschrieben war. An ihr ist ebenso die Gründlichkeit und Umsicht als der ausdrückliche Verzicht auf einen „Lehrbegriff" des Jakobus zu loben.

Perthes' Buchdruckerei in Gotha.

Berichtigungen.

Seite 282, Z. 6 v. u. lies: *στρατιωσι* statt *στεατιωσι*.
„ 289, „ 20 v. o. lies: im letzten Viertel des ersten christlichen Jahrhunderts.
„ 295, „ 15 v. o. lies: nicht können theilhaben.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. J. Müller, D. W. Beyschlag, D. J. Köstlin

herausgegeben

von

D. C. B. Hundeshagen und D. E. Riehm.

Jahrgang 1870, viertes Heft.

Gotha,

bei Friedrich Andreas Perthes.

1870.

Abhandlungen.

Abhandlungen.

1.

Die biblischen Parallelbilder

in den Kirchen des Mittelalters.

Von

Dr. L. Dieſtel in Jena.

Seit dem achten oder neunten Jahrhundert [illegible] Kirchen von innen, ſelbſt von außen (wie z. B. [illegible] ein mit Wandgemälden zu verſehen, [illegible] ſtatt= iſt freilich davon erhalten, manches [illegible] tenden erſetzen Beſchreibungen. Man begnügte [illegible] Gegen= guren, man wollte Gruppen und [illegible] Zweifel mußte ihrem natürlichen Zwecke [illegible] eigentüm= das Bild auf den erſten Blick [illegible] iege. Stoff fehlte es nicht. Die [illegible] heilige Nachfolger, und an dieſe [illegible] kirchliche Perſonen ſchließen — [illegible] den erſten Rang behaupten [illegible] ſchöpften Motive [illegible] das Schiff au[illegible]

[illegible] und Kunſt (Köl[illegible]

[illegible]rei ſeit Conſtantin de[illegible] [illegible]7) I, S. 117. [illegible] den oberſächſiſch[illegible]

Die erste Kunde über eine derartige Ausmalung dürfte wol (wie auch Kugler annimmt) von dem Abte oder Mönche Ermoldus Nigellus herrühren, der um 826 ein Gedicht in vier Büchern zur Verherrlichung der karolingischen Dynastie verfaßte, um die verscherzte Gunst Ludwigs des Frommen wieder zu erlangen. Im vierten Buche V. 179—282 [a]) bringt er eine Beschreibung der Kirche und des Schlosses in der Pfalz des Kaisers zu Ingelheim am Rhein. Der große Festsaal war mit Bildern aus der vor- und nachchristlichen Zeit geschmückt, welche Prof. Bock [b]) ausführlich besprochen und den Nachweis zu führen gesucht hat, daß zwischen den Scenen der linken und der rechten Seite eine umfassende typische Correspondenz stattfinde. Um diese Idee von vornherein wahrscheinlicher zu machen, berief er sich auf die kirchliche Sitte, welche solche Parallelen zwischen Altem und Neuem Testamente geliebt habe (S. 250): Denn die Maler hätten keineswegs freie Hand gehabt, sondern seien genöthigt gewesen, den Angaben der kirchlichen Autoritäten zu gehorchen. Würde er zur Erhärtung dieses Satzes darauf hingewiesen haben, daß meist Bischöfe und Aebte die Auftraggeber gewesen seien, denen sich selbstverständlich der Maler, so lange die Kunst noch nicht ihre volle Freiheit und gebietende Hoheit, wie bei der Blüte der Renaissance, erlangt hätte, fügen mußte: so ließe sich dagegen wenig einwenden. Aber nicht glücklich ist die Berufung auf das zweite Concil zu Nicäa 787 [c]). Denn wenn dasselbe darauf hinweist, daß die Malerei sich nur auf kirchliche θεσμοθεσία und παράδοσις gründe und daß dem Künstler lediglich die Ausführung zukomme, so hat diese Behauptung, wie der geistvolle Schnaase [d]) richtig andeutet, für jene Zeit des heftigen Bilderstreites mehr den Werth einer Apologie, um die Bilder als Ausfluß des reinen kirchlichen Geistes

a) In Pertz, Monumenta Germaniae historica II, p. 467 sqq.

b) In Lersch, Niederrheinisches Jahrbuch für Geschichte und Kunst (Bonn 1844) II, S. 241—300: Die Bildwerke in der Pfalz Ludwig des Frommen zu Ingelheim.

c) Vgl. meine „Geschichte des Alten Testaments in der christl. Kirche“ (Jena 1869), S. 221.

d) Geschichte der bildenden Künste (Düsseldorf 1844) III, S. 207.

zu retten, als den einer schlechthin allgemeinen Thatsache und Norm. Vollends sagt dies nichts aus für die fränkisch-germanische Kirche. Doch wie dem auch sei, jene These vom durchgängigen Einzelparallelismus der correspondirenden Bildgruppen könnte deshalb doch ihre Richtigkeit haben. Den ausführlichen Nachweis derselben für die kirchliche Seite suchte bald darauf der leider früh verstorbene Dr. Laur. Lersch zu führen[a]). Und da das Ergebniß von Kugler[b]) ohne Einschränkung angenommen wurde, so galt es seitdem als unzweifelhafte Thatsache. So kann es nicht befremden, daß auch Klopfleisch in seiner Erörterung über die interessanten Wandmalereien in der Kirche zu Lichtenhain (bei Jena) mit großem Scharfsinne einen derartigen Einzelparallelismus zwischen den Bildern des Alten und Neuen Testamentes aufzuweisen sich bemühte[c]).

Gleichwol konnte ich nicht umhin, gegen die Stichhaltigkeit dieses Resultates einige Bedenken zu hegen, aber die Anlage meiner „Geschichte des Alten Testamentes" (Jena 1869) erlaubte mir nicht, denselben einen andern als rein thetischen Ausdruck zu geben (S. 222), so wichtig auch die Frage gerade für die mehr volkstümliche Anschauung des Alten Testaments im Mittelalter sein mochte. Uebrigens ist es nicht zu verwundern, daß die Frage noch nicht erledigt ist, da noch kein Theologe dieselbe von der rein sachlichen Seite aus in Angriff genommen hat. Je weiter ich der Sache nachgieng, um so stärker wurden meine Bedenken dagegen, daß ein wirklicher Parallelismus zwischen den einzelnen Bildern stattfinde. Denn die Ansicht von der allgemeinen vorbereitenden Vorbildlichkeit des Alten Testamentes spricht sich schon in der Gegenüberstellung beider Bilderreihen aus; darüber kann kein Zweifel obwalten. Vielmehr läßt sich zeigen, daß ein neuer und eigentümlicher Gesichtspunkt dieser Parallelisirung zu Grunde liege.

---

a) In Dieringer's Kathol. Zeitschrift für Wissenschaft und Kunst (Köln 1845) II, 1. S. 21—53.

b) In der zweiten Auflage seiner „Geschichte der Malerei seit Constantin dem Großen" von Dr. Jacob Burkhardt (Berlin 1847) I, S. 117.

c) Drei Denkmäler mittelalterlicher Malerei aus den obersächsischen Landen (Jena 1860), S. 95 ff.

Da den Lesern schwerlich die Distichen des Ermoldus Nigellus, welche hier zunächst in Frage kommen, zur Hand sind, und da hier der Ausdruck im einzelnen entscheidet, so geben wir dieselben in dem Umfange, wie es zur Entscheidung der Frage erforderlich scheint. Nachdem die Kirche mit ihren hundert Säulen beschrieben ist, erwähnt der Autor, sie enthalte inclita gesta Dei, series memoranda virorum, Pictura insigni quo relegenda patent. Dann heißt es weiter:

Ut primo, ponente Deo, pars laeva recenset,
Incolitant homines te paradise novi;
Inscia corda mali serpens ut perfidus Aevae
Temptat, ut illa virum tangit, ut ipse cibum,
Ut Domino veniente tegunt se tegmine ficus,
Ut pro peccatis jam coluere solum;
Frater ob invidiam fratrem pro munere primo
Perculit, haud gladio, sed manibus miseris.
Inde per innumeros pergit pictura sequaces,
Ordine sive modo dogmata prisca refert.
Utque latex totum merito diffusus in orbem
Crevit, et ad finem traxit ut omne genus;
Ut miserante Deo paucos subvexerat archa,
Et corvi meritum, sive columba tuum.
Inde Habrahae sobolisque suae, pinguntur et acta
Joseph seu fratrum, et Pharaonis opus:
Liberat ut populum Aegypto jam munere Moyses,
Ut perit Aegiptus, Israel utque meat,
Et lex dante Deo geminis descripta tabellis,
Flumina de rupe deque volucre cybus,
Et promissa diu quo redditur hospita tellus
Ut Hiesus populo dux bonus extiterat.
Jamque prophetarum, regum praemagna caterva
Pingitur, acta simul et celebrata nitent,
Et Davidis opus, Salomonis et acta potentis,
Templaque divino aedificata opere;
Inde duces populi quales quantique fuere,
Atque sacerdotum culmina seu procerum.

Altera pars retinet Christi vitalia gesta,
Quae terris missus a genitore dedit.

Hierauf werden die Hauptfacta aus Christi Lebensgeschichte aufgeführt, mit Auferstehung und Himmelfahrt schließend. In sehr bezeichnender Weise fällt die Kreuzigung fort, deren Darstellung erst nach dem 9. Jahrhundert häufiger wurde.

Wir fragen zunächst: zeigt dieser Bericht irgendwo, daß eine Einzelcorrespondenz der Gemälde beabsichtigt war oder, dem Kundigen leicht erkennbar, deutlich hervortrat? Dies ist auf's bestimmteste zu verneinen; kein Wort verräth eine solche Absicht. Freilich will Lersch das perculit beim bethlehemitischen Kindermorde mit dem perculit beim Tode Abels als solche Andeutung fassen. Aber dieses simple Zusammentreffen erklärt sich ganz einfach entweder auf zufällige Weise, oder dadurch, daß dem Verfasser das eben gebrauchte Wort als Daktylus zu statten kam. Der Beweis einer durchgehenden Parallele erfordert ganz andere Stützen. Finden wir doch in keinem der alttestamentlichen Ereignisse die leiseste Andeutung, daß es sich hier um einen Typus aus dem Leben Christi handle. Ja, solche beliebten Typen, wie die Opferung Isaaks, die Errettung des Jonas aus dem Fische, des Daniel aus der Löwengrube sind theils gar nicht, theils ganz flüchtig (V. 205) erwähnt. Ueberhaupt werden hier inclyta Dei gesta geschildert, von denen Christi vitalia gesta den zweiten Hauptheil ausmachen.

Aber die Gemälde selbst könnten um so lauter für die Correspondenz Zeugnis ablegen. In der That hat Lersch diesen Versuch gemacht. Allein er geräth selbst damit nicht selten in Verlegenheit. Zunächst zählt er im Alten Testament 14, im Neuen 12 Darstellungen, steigert sie dann (S. 40) auf 17 Parallelbilder, „die aber, wenn der Dichter sich vielleicht hie und da gedrängter ausgesprochen haben sollte, auf die runde Zahl von 40 angenommen werden könnten". Jene erste Zählung geht aus der merkwürdigen Annahme hervor, daß jedes Distichon einer Darstellung entspreche, was schon auf den ersten Blick unmöglich. Dieses berechtigte Schwanken in der Zählung ist aber selbst ein Zeugnis gegen die These. Es ist doch sehr unwahrscheinlich, daß

der Verfasser, selbst ein gelehrter Theologe, jenen Parallelismus ganz hätte übersehen sollen. Wenn aber nicht, dann mußte er offenbar auch in der Beschreibung jede Darstellung für sich scharf hervortreten lassen, was durchaus nicht der Fall. Vielmehr klingt der Bericht an sich schon rein historisirend. Aber gesetzt auch, wir erhalten die gleiche Zahl von Bildern für das Alte und Neue Testament, so wäre der Maler damit nur dem Gebote einer höchst natürlichen Symmetrie gefolgt; über den inhaltlichen Parallelismus wäre hiedurch noch nichts ausgesagt oder indicirt.

Größere Schwierigkeit verursacht die Durchführung jener sachlichen Symmetrie im einzelnen. Trotz seiner kühnen Combinationen, in denen er die allegorisirenden Kirchenlehrer noch überbietet, schwankt Lersch doch sichtlich beim dritten und vierten Bilde, beim sechsten und siebenten, beim achten, beim vierzehnten u. s. w.

Das erste Bild enthielt ohne Zweifel nach V. 192 die Darstellung der ersten Eltern selbst, wol unter den Thieren. Schon als Bezeichnung des Standes der Unschuld nimmt das Bild eine besondere Stelle ein. Lersch ist hier sogar für Theilung in Schöpfung des Mannes und des Weibes: allein das findet sich mehr auf späteren Bildwerken getrennt; der Ausdruck incolitant begünstigt die Vermuthung nicht. Mit ihr fällt aber auch die Möglichkeit zusammen, an eine beabsichtigte Symmetrie mit der Verkündigung an Maria zu denken. Ueberhaupt trat beides niemals in Parallele. — Das zweite Bild zeigt den Sündenfall, dessen Darstellung ohne Zweifel das Essen der Eva und Adams vereinigt hat. Hier kann Lersch nur eine bloße Figuren-Symmetrie constatiren; dort drei Figuren: Eva, Schlange, Adam; hier: Maria, Jesus, Joseph. Aber wo bleibt die sachliche Coincidenz? Denn mit einer von diesen drei Personen die Schlange zu combiniren, ist doch unmöglich. Ueberdies gehört jene Art der Symmetrie ganz in das Gebiet der künstlerischen Anordnung, während doch sonst ein religiöser Gedanke es ist, dessen zusammenhaltende Kraft nachgewiesen werden soll.

Im dritten Bilde fällt der Nachdruck keineswegs auf die Erscheinung des Herrn, wie Lersch will, sondern auf die Bekleidung mit den Blätterschürzen. Dadurch fällt die Parallele mit der

Erscheinung des Engels bei den Hirten (obgleich der Text von jussa Tonantis redet), und wie nun gar (4) die Bebauung der Erde mit der Anbetung der Magier zusammenfallen soll, ist schlechterdings unmöglich einzusehen. Die Ermordung Abels (5) ist wol häufig genug ein Typus des Todes Christi, nicht aber des bethlehemitischen Kindermordes, wie Lersch will. Gerade hier lag für den Dichter Nigellus eine Parallele auf der Hand. Man hat wol Abel als den ersten Märtyrer des Alten Bundes betrachtet, die Kinder zu Bethlehem als die ersten Märtyrer des Neuen. Jenes geschieht aber viel seltener als dieses; selbst die theologische Erörterung vollzieht jene Combination meines Wissens nicht; und daß sie in der Kunsttradition gleichfalls sich eingebürgert habe, dafür bedurfte es noch eines besondern Beweises. Diese Möglichkeit wird indes von Lersch nicht beachtet; er hält sich nur an das perculit. Wie wenig eine Parallele hiemit beabsichtigt war, darauf deutet das doppelte crevit in V. 202 und 230 hin: aber wie ist es denkbar, das Steigen der Sündflutgewässer mit dem Wachsen des Kindes Jesu zu parallelisiren! Wahrscheinlich waren für die Flut zwei Gemälde da. Aber nicht, wie Lersch meint, enthielt das erste Scenen des Unterganges (dergleichen ist viel später — so bei Rafael), sondern den Eingang in die Arche, das zweite den Ausflug des Raben und der Taube. Diese beiden Ausflüge fanden freilich nicht zugleich, sondern zu verschiedener Zeit statt. Derartige Vereinigungen successiver Thatsachen auf einem Bilde, die gar leicht sind, kommen indes sehr häufig vor. In den Mosaiken der Kirche S. Maria Maggiore in Rom steht auf einem Bilde links Abraham, der Sarah Aufträge ertheilend, rechts er selbst von neuem neben den speisenden Engeln (1 Mose 18). Für jene beiden Sündflutgemälde müßten nach V. 229 f. die Rückkehr der heiligen Familie aus Egypten und Jesu Arbeit als Zimmermann (denn darauf allein, nicht auf die Scene im Tempel, geht das subditus fuit nach der bekannten Sage der apokryphischen Evangelien) die typischen Pendants abgeben: beides ganz unmöglich. Denn jenes hängt stets, wie auch Lersch selbst nach den libri Carol. IV, 21 citirt, mit Israels Heimkehr aus Egypten zusammen auf Grund der Citation von Hosea 11, 1 in Matth. 2, 15.

Und was hat die Taube Noahs mit dem arbeitenden Knaben Jesus zu thun? Ferner combinirt Lersch die Opferung Isaaks mit der Taufe Christi im Jordan. Die Coincidenz würde aber nicht die Stimme „Dies ist mein geliebter Sohn" abgeben, sondern Luk. 12, 50, wo Christus von der Bluttaufe redet. Allein das Gegenbild könnte nach der christlichen Kunsttradition nur die Kreuzigung Christi sein, und der Pendant zu Christi Taufe ist nach der übereinstimmenden Kunsttradition nur der Durchzug Israels durch's rothe Meer. Dagegen ist es gänzlich verfehlt, den Untergang Pharao's mit der Versuchung Christi zusammenzustellen, denn daß die Kirchenväter in Pharao einen Typus des Teufels sahen, thut nichts zur Sache, da beide Facta sich unmöglich durch den Begriff des „zurückgeschlagenen" Angriffs vereinigen lassen. Geradezu undenkbar ist die Beziehung des Davidis opus (V. 215) auf den Verrath, den die Ziphiter an ihm begiengen: offenbar ist die Besiegung des Goliath gemeint. Schwierig ist das: Salomonis acta potentis; wenn nicht der V. 216 erwähnte Tempelbau (der stets mit der Gründung der Kirche, nie mit dem Tode Christi combinirt wird) darauf geht, so läßt sich darunter nur entweder Salomo's Urtheil oder der Besuch der Königin von Saba verstehen, beides beliebte Scenen. Sehr eigentümlich ist es, daß diese Darstellungen durch Reihen von „duces" und „sacerdotes" geschlossen wurden, ohne daß der Propheten Erwähnung geschieht. Aber auch diese Lücke zerstört von neuem den Gedanken einer typischen Ordnung, da eben nur die Propheten oder auch (sowol in der ältesten Zeit wie in der Renaissance) Sibyllen, nicht aber Könige und Hohepriester die typischen Pendants zu den Aposteln und Märtyrern abgeben.

Der Beweis konnte nur so geführt werden, daß nur solche alttestamentlichen Darstellungen, welche, nach der ganzen malerischen Gruppirung zu schließen, mit unzweifelhafter Sicherheit lediglich als Pendants von neutestamentlichen Scenen auftreten, auch hier zu Grunde gelegt und als Quelle benutzt wurden. Gerade dies hat aber Lersch versäumt.

Allein noch zwei andere Momente hebt er hervor, die, wie es scheint, auf die Kunsthistoriker den meisten Eindruck geübt haben: die Analogie ähnlicher künstlerischer Darstellungen und die theo-

logische Tradition. Zunächst weist er auf die berühmten Erzthüren im Dome zu Hildesheim hin vom Jahre 1015[a]). Sie enthalten je acht alttestamentliche und acht neutestamentliche Darstellungen. Die Gegenstände sind folgende. Gott schafft den Menschen, — führt ihm die Eva zu, — die ersten Menschen essen vom verbotenen Baume, — Gott hält ihnen ihre Sünde vor; sie bedecken sich mit Feigenblätteru, — ein Cherub vertreibt sie aus dem Paradiese, — Adam bearbeitet den Boden, Eva säugt ein Kind, ein Engel hält ihnen ein Kreuz vor, — Abel und Kain opfern, — Abel wird von Kain getödtet. Die neutestamentlichen Bilder enthalten: Mariä Verkündigung, Geburt Jesu, Anbetung der Magier, Darstellung im Tempel, Christus vor dem Richter, die Kreuzigung, Besuch der Weiber am Grabe, Christus als Sieger im Mantel des Triumphators (auf die Auferstehung oder die Himmelfahrt deutend). Der beherrschende Gedanke kann nicht, wie Augusti will, die Parallelisirung des ersten und zweiten Adam sein; denn die beiden letzten Bilder des Alten Testaments haben nichts mit Adam zu thun, — sondern sie stellen den Eintritt der Sünde und des Verderbens dar in der ersten Menschenfamilie, und im Neuen Testament die Erlösung von der Sünde durch den Heiland. In beiden Punkten bewegen wir uns bereits auf dem Boden der Heilsgeschichte, und darum sind die Darstellungen in chronologischer Folge geordnet. Aber eben deshalb ist an eine Symmetrie im Einzelnen nicht zu denken. Obgleich Augusti sich wie Lersch dieser Ansicht zuneigt, wagen beide nicht, dieselbe nachzuweisen. Der erstere hebt nur die Symmetrie zwischen der Schöpfung des Menschen und Mariä Verkündigung hervor. Allein jene wäre viel leichter mit der Geburt Jesu zu combiniren. Zu Mariä Verkündigung wäre als Parallele zu denken ein Bild, in welchem der Geist Gottes (nach Gen. 1, 2) über den Wassern der Schöpfung schwebt; ein solches fehlt aber. Das achte Bild (Abels Tod) könnte nur neben der Kreuzigung stehen, nimmermehr neben der Auf-

---

a) Sie sind abgebildet in dem Werke des Domherrn v. Gudenau und erläutert in Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie (Leipzig 1831) XII, S. 380—396.

erstehung. Lersch gesteht selbst zu, man müsse den Parallelismus nicht mit zu großer Strenge durchgeführt sehen wollen; das heißt im Grunde: man beschränke sich nur auf den Hauptgedanken und sehe von einer stricten Coincidenz der einzelnen Bilder ab, — was eben unsere Auffassung ist.

Allein selbst wenn eine solche in's einzelne gehende Parallelisirung hier vorläge, so würde dies für jene Bildwerke in Jugelheim nichts beweisen. Denn daß überhaupt typische Pendants aus dem Alten Testamente für neutestamentliche Scenen gewählt wurden, steht ja unbestreitbar fest. Ich verweise auf den Verduner Altar, der eine reiche Fülle derselben aufweist[a]). In der Biblia pauperum finden wir sie, ebenso auf vielen alten Darstellungen, besonders in Chornischen und auf Fenstern, und höchst dankenswerth sind die einschlägigen Mittheilungen von Lersch aus einem mittelniederdeutschen Gedichte des 13. oder 14. Jahrhunderts. Allein wohin wir auch blicken mögen, sie haben die hervorragende und entscheidende Eigentümlichkeit, daß die chronologische Ordnung der alttestamentlichen Scenen völlig fehlt und daß nur die Geschichte Christi den leitenden Faden abgibt. Und darum können wir auch der scharfsinnigen Deutung von Klopfleisch[b]) nicht beitreten, der die typische Deutung nur dadurch gewinnt, daß er die alttestamentlichen Scenen (im Anbau der Kirche zu Lichtenhain) aus dem sachlichen und chronologischen Zusammenhange herausnimmt, und sie völlig frei mit einzelnen Ereignissen des Lebens Jesu combinirt. Hätte der Maler wirklich diese Intention gehabt, so würde er hier ebenso, wie es beim Verduner Altar geschehen ist, die alttestamentlichen Scenen denen des Neuen Testaments haben an die Seite treten lassen, oder er hätte sie sicherlich so geordnet, daß sie in ihrer Reihenfolge deutlich als correspondirende Größen dem betrachtenden Auge entgegentreten.

Von keiner größeren Beweiskraft dürfte die Berufung auf die theologische Tradition sein. Lersch verweist auf die Schrift De promissionibus et praedictionibus Dei, welche den Werken des

a) Vgl. meine Geschichte des A. T., S. 224.
b) A. a. O., S. 95 ff.

Prosper Aquitanus angehängt ist, aber nicht von ihm herrührt[a]). Aber die Auszüge, die er gibt, bestätigen nur die bekannte Thatsache der durchgehenden Allegorisirung und Typisirung der Bibel, und es ist zu verwundern, daß er bei der speciellen Deutung jener Ingelheimer Bildwerke sich von diesem Pseudoprosper trotz der Reichhaltigkeit des Werkes gänzlich verlassen zeigt. Abgesehen von dem rein theologischen Interesse, welches diesem Werke dadurch eignet, daß man in ihm den Begriff der Prophetie in seiner damals überaus elastischen Anwendung studiren kann, zeigt es recht deutlich, daß die künstlerische Tradition und die theologisch-exegetische zwei Strömungen darstellen, die sich wol hie und da berühren, die aber keineswegs durchweg oder auf den meisten Punkten zusammenfallen[b]). Die letztere eröffnet zahllose Möglichkeiten typischer Darstellung, welche die Kunst bei Seite gelassen hat auch da, wo sie fähig gewesen wäre, der theologischen Weisung zu folgen. Sehr viele Combinationen ermöglichen jedoch gar nicht eine bildliche Darstellung. Aber auch hier ist von einer Coincidenz der Geschichte des Alten und des Neuen Testaments in ihrer chronologischen Reihenfolge nicht im entferntesten die Rede. Die Zahlenmystik entzog sich ganz der künstlerischen Verwerthung, und die Hinweisung von Lersch auf den kleinen Abschnitt bei Alcuin[c]), in welchem von zehn bis eins Thatsachen aus der Bibel zusammengestellt werden, will darum nichts sagen, weil derselbe lediglich ein Memoriale darstellt für den Laien, aber nicht im mindesten einen Fingerzeig enthält für künstlerische Gruppirung. Wenn daher Augusti (a. a. O. XII, S. 283) sagt: „Die Dogmatiker und Homileten haben auf eine sonst ungewöhnliche Art den christlichen Künstlern gleichsam in die Hände gearbeitet; sie haben den Stoff

---

a) Vgl. Opera Prosperi Aquitani (Paris. 1711 fol. Append. p. 91—209).

b) Hiebei sei erwähnt, daß der Gedanke einer „Theologie der Kunst", nach welcher Richtung hin die Forschungen Piper's gerechte und allseitige Anerkennung gefunden haben, bereits 1845 von Carl Rosenkranz in einem höchst geistvollen, aber wol vielfach übersehenen Aufsatze treffend entwickelt worden ist. Vgl. Rosenkranz, Studien (Leipzig 1848) V, S. 127—160.

c) Opera ed. Froben. Epist. 154 ad Galli cellulam.

in einer solchen Form dargestellt, daß er mit leichter Mühe plastisch werden konnte", — so bedarf dieser Ausspruch in hohem Grade der Beschränkung. Denn der Dogmatiker wie der Exeget knüpften gern erbauliche, übersinnliche Ideen an die Ereignisse; die Allegorie löste das Thatsächliche geradezu auf, — und da der Künstler eben nur concrete klare Anschauung brauchen kann, um sie zu verwerthen, so liegt sogar eine ganz entgegengesetzte Richtung der Geistesthätigkeit hier und dort vor. Was hilft es dem Maler, wenn er bei Pseudoprosper liest: „Die drei Stockwerke der Arche Noäh bedeuten Glaube, Liebe und Hoffnung!" Statt dessen malt er, wie in der Kirche zu Lichtenhain, im obersten Stockwerke Vögel und Menschen, im mittleren die Hausthiere, im untersten die wilden Thiere. Pseudoprosper vergleicht die drei Söhne Noahs mit den drei Völkern, welche Christus wieder sammelt, offenbar an Juden, Römer und Griechen denkend, aber die so nahe liegende Combination mit den drei Magiern versucht er nicht. Der Widder, der bei der Opferung Isaaks im Dorngestrüpp hängen geblieben ist, soll auf den mit der Dornenkrone geschmückten Erlöser hindeuten (lib. I, c. 17), meines Wissens von der Kunst nicht verwerthet. Wie Jakob die Felle anzieht, um wie Esau zu erscheinen, so nimmt Christus das rauhe Kleid des alttestamentlichen Gesetzes über sich. Oder die Felle sind das sündige Fleisch, aber nur nachgeahmt, da Jakob nicht wirklich behaart ist; so nahm auch Christus nach Röm. 8, 3 nur die „Aehnlichkeit" des sündigen Fleisches an. Gleichwol nimmt die künstlerische Darstellung von dieser Verkleidung Jakobs selten Notiz. Mit größter Ausführlichkeit wird die durchgängige typische Bedeutung des Joseph und seiner Schicksale in Parallele mit Christus von Pseudoprosper und von vielen Kirchenlehrern dargestellt (noch Joachim Lange in Halle hat darüber eine höchst eingehende Abhandlung in seinem „Mosaischen Licht und Recht"), ebenso die Geschichte des Simson: gleichwol hat die Kunst hievon in einem unendlich geringeren Grade Notiz genommen. Und solcher Beispiele könnten wir noch viele beibringen. — Es kam nämlich noch ein zweites Moment hinzu, welches die Kunst ab[illegible] zu enge anzuschlie[illegible]

lichkeit des Dargestellten. [illegible] sse mitten
Der Exeget und Dogmatiker [illegible] er Engel,
das Allegorische und Typische [illegible] rstellung
der Künstler mußte dieser [illegible] rde ge-
tungen in Unterschriften, [illegible] Idee
beschränken. Je höher man aber [illegible] unge-
sacrae hielt, um so künstlicher [illegible] ndene
lung zwischen Buchstabe und Geist, [illegible] inige
deutung. [illegible] dies

So werden denn die Wandgemälde [illegible]
durchaus einen geschichtlichen [illegible]
Correspondenz der einzelnen Bilder [illegible]
Selbstverständlich ist es aber heilige [illegible]
Darstellung kommt, wie dies auch Ermoldus Nigellus [illegible]
deutet, daß er sie unter den Begriff von [illegible]
sammenfaßt. Wurde die Erinnerung an die [illegible]
sie aufgefrischt, erweckten sie gottselige Gedanken in [illegible] einer [illegible]
lung, dienten sie zum wahrhaft würdigen Schmucke des Gebäudes,
so hatten sie ihren Zweck vollkommen erreicht. War doch auch die
Typik, selbst wo sie nicht sehr maßvoll auftritt, der didaktischen
und vollends der paränetischen Abzweckung nicht über-, sondern
untergeordnet! So findet doch auch Pseudoprosper bei Be-
[illegible]ung des adamitischen Fluches, daß die Feldarbeit der ersten
Menschen hindeute auf die Mahnung des Apostels 2 Thess. 3, 10:
So Jemand nicht will arbeiten, der soll auch nicht essen.

Stimmt diese historische Auffassung zu dem damaligen Zeit-
geiste? Und da liegen ganz klare Urkunden vor, welche uns ge-
statten, diese Frage voll zu bejahen. Nigellus schrieb 826, also
nur 12 Jahre nach dem Tode Carls des Großen: mithin ist es
[illegible] wahrscheinlich, daß die Gemälde nach seiner Anleitung min-
destens entworfen, vielleicht ausgeführt sind. Die Ansichten dieses
[illegible]iger Fürsten liegen heute klar genug vor in den gegen die zweite
[illegible]nische Synode (787) gerichteten libri Carolini, wo er [illegible]
[illegible] mittelbar oder unmittelbar bei [illegible] fassung derselben [illegible]
[illegible] Bekanntlich bestreite[illegible] mit Entschiedenheit [illegible]
[illegible] Bilder. Aber [illegible] auch dem [illegible]

ne quid nimis (lib. IV, c. 8 fin.). So heißt es lib. IV, c. 19 (bei der Vertheidigung des Epiphanius): Constat Catholicos viros non ideo basilicas colorum fucis depinxisse, ut picturae adorarentur, sed ut ex eis parietibus pulchritudo inferretur et rerum gestarum adspicientibus memoria ingereretur... Non omnia quae pinguntur protinus adorantur. In Kap. 21 führt der Verfasser aus, daß, wenn man das Bild der heiligen Familie anbete und küsse, auch der Esel, auf dem Maria sitzt, seinen Theil abbekomme, und schließt: Restat ut utraeque picturae adorationis honore careant et ornamentorum (cf. lib. IV, c. 4) solummodo in basilicis aut in quibuslibet locis loca teneant et adspicientibus rerum gestarum memoriam praebeant. — Ich glaube nicht zu irren, wenn mir gleich nicht sämtliche noch vorhandene Beispiele einer derartigen Ausschmückung der Kirchen vorliegen, indem ich als durchgängige Regel aufstelle: daß überall, wo eine reichere Fülle von alttestamentlichen Darstellungen in der Malerei des Mittelalters und zwar in chronologischer Folge uns geboten wird, das historische Interesse schlechthin überwiege und die typische Abzweckung gänzlich zurücktrete. Auf jeden Fall tritt dies klar hervor in den Gemälden, welche früher den Anbau der Lichtenhainer Kirche zierten. Ursprünglich enthielten hier drei Wände 118 Felder mit biblischen und legendarischen Scenen. Die alttestamentlichen Bilder füllten vier Reihen zu je 13 Bildern, im ganzen 52. Die Vertheilung dieser Stoffe ist aber höchst unverhältnismäßig. Es kann unmöglich die Absicht vorgelegen haben, wie dies bei der Ingelheimer Kirche auf's klarste hervortritt, die Hauptmomente des Alten Testamentes bildlich zu vergegenwärtigen. Denn 42 Darstellungen fallen in die Genesis, acht gehören der mosaischen Zeit an, und zwei sind der Geschichte Davids entnommen. Ich vermag mir diese Improportionalität nicht anders als durch die Annahme zu erklären, daß der Maler hier nicht seiner eigenen Erfindung folgte, noch auch dem Rathe eines gewiegten Theologen, sondern daß er einfach die Miniaturen einer reich ausgemalten Bibel (deren gab es bereits im 6. und 7. Jahrhundert) zu Grunde legte. Erst als er mit dem Raume zu kargen genöthigt war, wählte er Haupt-

momente aus. Zwar erscheinen auch nichtbiblische Ereignisse mitten unter den biblischen, wie die Erschaffung und der Fall der Engel, aber dieselben bildeten eben in der damaligen religiösen Vorstellung wirkliche Facta von demselben Werthe, wie die auf der Erde geschehenen. Unter die Macht einer bestimmten dogmatischen Idee lassen sich alle diese Darstellungen schon deshalb nicht in ungezwungener Weise bringen, weil dadurch die thatsächlich vorhandene Gruppirung gänzlich aufgelöst wird; ja es müssen sogar einige Darstellungen in doppelter Weise verwerthet werden, wie sich dies bei dem Versuche von Klopfleisch recht deutlich zeigt.

Wir bemerkten bereits, daß nach Kuglers Ansicht jene Ingelheimer Bilderreihen wahrscheinlich den ersten Versuch einer derartigen Ausschmückung der Kirchen auf deutschem Boden vergegenwärtigen. In der That, die ganze Physiognomie der damaligen Zeitumstände begünstigte ein Wiedererwachen der rein historischen Auffassung. Der Gedanke eines römischen Imperatorenreiches deutscher Nation und christlicher Weihe verband die Zeit des großen Carl mit der antiken Geschichte sowol, wie mit der heiligen Historie. Für den neuen Gedanken eines christlichen Universalreiches bildete die Idee einer Universalgeschichte, welche alle Richtungen der Vorzeit in sich neu zusammenknüpfte, nur den entsprechenden Unterbau. Nach dem wirren Völkergewoge fühlt man sich wieder auf festem Boden und im Strome der geschichtlichen Continuität. So beginnen denn auch die Chroniken mit Adam und Eva, selbst Klostergeschichten knüpfen hier an. Seit Orosius oder noch früher bildeten die vier Reiche der danielischen Visionen den großen Rahmen, in dem man die Weltgeschichte unter einem religiösen oder vielmehr theokratischen Sehwinkel betrachtete. Da konnte es nicht fehlen, daß wenigstens in einer Gedankenrichtung auch die alttestamentlichen Geschichten aus der zufälligen Vereinzelung, in welcher die lediglich typische und symbolische Verwerthung dieselben nothwendig auffassen mußte, befreit wurden und als wirkliche Geschichte gleichsam von neuem Fleisch und Blut erhielten. Wir sagen: in einer Gedankenrichtung. Denn die mittelalterliche Kunst beugte sich im ganzen und großen bis in's 13. Jahrhundert hinein noch zu sehr der hergebrachten Tradition, um jene früher dominirende

41*

typisch-symbolische Auffassung des Alten Testamentes ganz in den Hintergrund zu drängen, und fand überdies in den Theologen die eifrigsten Verbreiter und Förderer.

Allein auch die ältere Kunst zeigt bereits Spuren dieser mehr historisirenden Fassung. Man wollte doch das Gelesene zu bestimmten Vorstellungen sich abrunden lassen; erst ein weiterer Schritt führte dann dahin, einen christlichen Gedanken hineinzulegen. Die früh entstandenen Ausschmückungen der Codices mit Miniaturen unterstützten jene Richtung. Aber auch auf kirchlich-monumentalem Boden haben wir wenigstens ein großartiges Beispiel aufzuweisen. Es sind die Mosaiken in der römischen Kirche S. Maria Maggiore, welche Ciampini in seinem bekannten großen Werke[a]) abgebildet und beschrieben hat. Sie stammen aus der Zeit des Papstes Xystus III., aus der Mitte des 5. Jahrhunderts, übrigens wiederholt restituirt. Die Süd- und Nordwand enthalten ausschließlich alttestamentliche Scenen in eigentümlicher Wärme und Lebhaftigkeit der Figuren. Zählt man alle Scenen einzeln, so sind deren 48 (nicht, wie Kugler will, nur 31). Sie beginnen mit der Darbringung des Melchisedek (Gen. 14). Nur die Südwand ist in 17 erhaltenen Bildern der Genesis gewidmet, die andern 31 geben die Geschichte von Moses und Josua, doch nur bis zur Gefangennehmung der Könige in Josua Kap. 10. Hier sieht man noch klar, wie der Maler oft in Verlegenheit war und gleichsam mit dem flüssigen Stoffe des geschichtlichen Berichtes rang. Denn da derselbe successiver Art, so konnte bei jeder Erzählung die Frage neu entstehen, wie viel Momente man ihr entnehmen solle. Man sieht augenscheinlich, der Maler wollte dem Fortschritte der historischen Handlung recht genau folgen. Aber die typische Seite tritt fast völlig zurück und bestimmt weder die Auswahl, noch die Gruppirung. Obgleich aus Gen. 18 drei Momente entnommen sind, so fehlt doch die Fußwaschung gleich nach dem Empfange, und bei dem Mahle selbst fehlt jede Andeu-

a) Vetera monimenta, in quibus praecipue musiva opera sacrarum profanarumque aedium structura . . illustrantur (Romae 1690, folio) I, p. 212—224.

tung, daß hier etwa ein Typus des Abendmahles oder des Meßopfers vorliege. Das erste Bild enthält den Empfang der hohen Gäste, welche nicht mit Flügeln, sondern mit Aureolen geziert sind, wahrscheinlich die Trinität andeutend; im zweiten gibt Abraham der Sarah Aufträge; im dritten werden dreieckige Brötchen gespeist, ohne Zweifel mit Anlehnung an die Dreieinigkeit, wie dies Augustin (sermo 171) bei Besprechung von Gen. 18 stark hervorhebt. Für Gen. 27 wählte der Maler nicht den Act, da Isaak den Jakob segnet, der doch leicht hervortritt, sondern theils den Auftrag an Esau, theils die Rückkehr des letzteren. Nicht die Begegnung Jakobs mit Rachel am Brunnen wird fixirt (diese Betonung des echt Menschlichen in der biblischen Geschichte fällt viel später), sondern die mit Laban. Dann folgen die Gruppen: Lea wird dem Jakob zugeführt, merkwürdiger Weise unverschleiert — Jakob dient um Rachel — sie und Bilha werden ihm zugesprochen (Rachel sieht dabei wie ein zehnjähriges Kind aus) — darunter die wirkliche Hochzeit (Rachel ist erwachsen). Hier blickt deutlich die exegetische Ansicht durch, daß Jakob die Rachel erst sieben Jahre (nicht Tage) nach der Lea heiratete. Der Patriarch mußte aber die Geliebte in voller Jugendblüte empfangen, im Alter von 17—19 Jahren: daß hiedurch die Begegnung mit Rachel am Brunnen in einen Zeitpunkt fiel, in welchem letztere erst 3—4 Jahre alt sein konnte, darüber ward nicht weiter gegrübelt. Ueberhaupt zeigen diese alten Darstellungen, wie wunderliche Vorstellungen damals in der Imagination hafteten. Wie ein altes Kreuz in Rom zeigt[a]), stellte man sich das Paradies wie eine Festung vor mit hohem Einfahrtsthore. Selbst bei Rafael stürmt der Cherub, der die Protoplasten vertreibt, eine hohe gewundene Treppe herunter, als ob das Paradies ein alter Palazzo gewesen. Esau erscheint auf jenen Mosaiken stets kleiner als Jakob; die heiligen Figuren sind voll bekleidet, selbst mit hohem Priesterhut, die unheiligen tragen vielfach Schulter und Arm der rechten Seite entblößt. Wie genau der Künstler der Erzählung folgen wollte, zeigt z. B., daß er für folgende Momente besondere Darstellungen

a) Vgl. Ciampini l. c. II, p. 48, Tab. X.

gibt: Jakobs Streit mit Laban um die Heerden — Trennung derselben — Jakob empfängt von Gott den Befehl nach Kanaan zu gehen — er thut denselben seinen Frauen kund — sendet an Esau Gesandte — begegnet ihm. Auch Kap. 37 ist mit 4 Darstellungen bedacht; merkwürdiger Weise fehlt der Segen Jakobs Gen. 49. Aus der Geschichte Mosis erwähnen wir das Bild einer ordentlichen Gerichtssitzung, in welcher Moses, offenbar wegen des getödteten Egypters, von einem Hebräer angeklagt wird, — eine sehr merkwürdige Illustration zu Ex. 2, 15. Das „Murren" der Kinder Israel gegen Mose und Aaron (Num. 16, 41. 42) ist als ein Versuch gegeben, dieselben zu steinigen; sie suchen Schutz im Heiligtum, während die heilige Wolke sie schildartig bedeckt. — Möglich ist es immerhin, daß die Anschauung dieser Mosaiken in Rom Carl dem Großen die Idee gegeben hat, auch seine Schloßkirche in der kaiserlichen Pfalz mit ähnlichen Darstellungen zu schmücken.

Seit dem ersten Drittel des 14. Jahrhunderts fand die Postille des Nikolaus von Lyra weite Verbreitung, in welcher die selbständige Werthschätzung des historischen Stoffes gegenüber der stark verflüchtigenden Allegorie verteidigt wurde. Es war dies eine Strömung, welche der der Laienwelt am meisten zusagenden Auffassung entgegenkam: diese begnügten sich an historischer Erzählung und ganz schlichter Paränese ohne jene Künsteleien. Hatte die Kunst ohnehin einen ganz natürlichen Zug zu dem Realen und Antimystischen, eben weil nur diese Seite darstellbar und leicht verständlich war, so konnte sie ihrem natürlichen Zuge um so leichter folgen, je glorreicher sie sich entwickelte, um aus ihrer kirchlichen Dienstbarkeit allmählich zur viel umworbenen Braut der Kirche zu werden. Bedenken wir nur, daß die weitaus größere Anzahl der Künstler des Mittelalters (wie A. Springer in einem Programm 1861 nachgewiesen hat) nicht Mönche oder Priester, sondern Laien waren. So finden wir auch jene rein historische Auffassung (die der rein menschlich-natürlichen der großen Meister des cinquecento voraufgieng und die vom kirchlich überlieferten Typus ungemein wenig behalten hat) sogar da, wo sie noch seltener aufzutreten pflegt, nämlich in Chornischen, Altarthüren, Pforten mit Basrelief-

Sculptur. So z. B. an den Thüren des Battisterio di S. Giovanni zu Florenz. Sie gehören zu dem Vollendetsten, was die Gießkunst je hervorgebracht hat[a]). Die beiden älteren sind von Giotto entworfen (1330) und enthalten auf 20 Feldern die Geschichte Johannis des Täufers, in weiteren 8 Feldern verschiedene Tugenden in allegorischer Darstellung. Die beiden jüngeren rühren von Lorenzo Ghisberti († 1458) her. Der Stoff ist lediglich dem Alten Testament entnommen (offenbar weil der Täufer gewissermaßen die Blüte des Alten Bundes vergegenwärtigt als der letzte der Propheten) und stellt in 10 Gruppen oder Tafeln die Geschichte dar von der Schöpfung des Menschen bis zum Besuch der Königin von Saba bei Salomo. Eine Reihe von Momenten erscheint hier nebeneinander, gleichsam um die geschichtliche Continuität deutlich vor Augen zu führen. Wol sind es bedeutsame Momente, die der Künstler wählte, aber selbst Augusti verzweifelt, hier „eine dogmatische Idee" zu finden, da sogar die Opferung Isaaks übergangen ist. Auch hier dominirt übrigens die Genesis; nicht weniger als 6 Gruppen sind derselben entnommen. Die siebente zeigt die Gesetzgebung Mosis, die achte den Einzug der Israeliten in Kanaan unter Josua's Führung, die neunte Davids Kampf mit Goliath, die zehnte die Königin von Saba. Von einem Nimbus ist nirgend eine Spur zu sehen. Kurz, es ist eine Darstellung, welche bereits deutlich den Uebergang zu den herrlichen Darstellungen der biblischen Geschichte an der Decke der sixtinischen Kapelle und in den Loggien des Vatikans vergegenwärtigt, wo das individuell religiöse Gefühl mit dem echt menschlichen wunderbar verschmolzen erscheint und wo jede Anlehnung an die kirchliche Tradition unter die unbedingte Herrschaft rein künstlerischer Gesichtspunkte gestellt ist.

Schließlich müssen wir (unsere Bemerkung auf S. 622 ergänzend) noch die neuerdings hervorgetretene Ansicht kurz erwähnen,

---

a) Vgl. H. Keller, Die bronzene Thür des Baptisteriums S. Giovanni (Rom 1798); und Augusti, Denkwürdigkeiten XII, S. 406 ff.

daß die sogenannte Biblia pauperum für die deutschen und überhaupt occidentalischen Maler ein solches Grund- und Modellbuch gewesen sei, wie den byzantinischen das Malerbuch vom Berge Athos[a]). Dies ist die Ansicht derer, welche sich kürzlich um die Herausgabe jener „Bibel“ große Verdienste erworben haben[b]). Bekanntlich ist die Bezeichnung dieses Buches, welches anfangs meist nur deshalb die Forscher angezogen hat, weil es auf der Grenze steht zwischen Plattendruck und Typendruck, nicht die ursprüngliche, sondern aus halbem Misverstand spät entstanden[c]). Sonst wird das Buch bezeichnet mit: Historia et vaticinia veteris testamenti (Schelhorn), passender: Typi et antitypi veteris et novi Testamenti (Betulius). Den Inhalt bilden bildliche Darstellungen des Lebens Jesu; jede derselben ist rechts und links von typischen Ereignissen aus dem Alten Testament eingefaßt, darüber Weißagungen des Alten Testaments mit den Brustbildern der betreffenden Autoren. Die Anzahl der Darstellungen variirt; die vollständigsten Drucke enthalten deren vierzig. Eine Beziehung dieser Darstellungen zu Architectur und Malerei nahm bereits C. Fr. v.

---

a) Als „Handbuch der Malerei vom Berge Athos“ übers. von Didron, deutsch von God. Schäfer (Trier, 1855); s. meine Gesch. des A. T., S. 221.

b) Biblia pauperum. Nach dem Original in der Lyceumsbibliothek zu Constanz und mit einer Einleitung begleitet vom Pfarrer Laib und Dekan Dr. Schwarz (Zürich, Leo Wörl, 1867 in Großfolio).

c) Schelhorn (Amoenitates literariae [Frcf. 1725] IV, p. 293—300), der darüber handelt, kennt den Namen nicht. Die Bezeichnung stammt von einem Exemplar der Bibliothek zu Wolfenbüttel, wo sie aber erst von zweiter Hand eingetragen worden: darauf registrirte sie der Bibl. Lauterbach unter diesem Namen, der sich an ein dem Bonaventura zugeschriebenes Buch anlehnt. S. Lessing, Sämtl. Schriften, von Lachmann und W. v. Maltzahn (Leipzig 1855) IX, S. 233ff. Der Titel ist nicht so uneben, denn das Verbot des Bibellesens war damals noch lange nicht so streng als späterhin (was Lessing nicht beachtet), und ebenso wenig ist hier vom gemeinen Mann die Rede, der (nach Laib) solche Bildwerke nicht bezahlen konnte, sondern nur von den relativ Armen, welche ein ganzes Bibelmanuscript mit Miniaturen nicht zu kaufen vermochten. Denn nur so wollte C. Fr. v. Heinecken (Nachrichten von Künstlern und Kunstsachen [Leipzig 1769] II, S. 117, Note r) die Bezeichnung verstanden wissen.

Heinecken war (a. a. O. II, S. 145), als er die erhabene Bildhauerarbeit in Stein im Dom zu Bremen sah. Eine noch vollständigere allseitige Uebereinstimmung gewarte Lessing zwischen der Armenbibel und der Beschreibung der vierzig Fenster des (1692 von den Franzosen zerstörten) Klosters Hirschau, die er in einem Manuscripte von der Hand des früheren Abtes von Hirschau (Dr. Parsimonius) fand. Doch stammten diese Fenstermalereien erst aus dem Anfange des 16. Jahrhunderts. Während derselbe sehr richtig bemerkt, sie seien gerade für Ausmalung von Fenstern und Nischen geeignet, wollen nun Laib und Schwarz jene Typen der gesamten Ausschmückung der mittelalterlichen Kirchen zu Grunde legen und in ihrem Inhalte eine feststehende kirchliche und künstlerische Tradition von maßgebendem Werthe erblicken. So sehr sich aber auch ihre Gelehrsamkeit abmüht, selbst die flüchtigsten Andeutungen patristischer Exegese als feststehende kirchliche Tradition zu verwerthen, so wenig gelingt es ihnen, für den ganzen Umfang der Typen dies zu erhärten. Sie gewaren ferner nicht, daß sich an der „Armenbibel“ die eigentlich theologisch-kirchliche Idee des Typus unmöglich durchführen läßt, — nur eine ungefäre Aehnlichkeit, oft gar weit hergesucht, erzeugt die typische Parallele, offenbar eine sehr populäre Anwendung des Typus. Ueberhaupt soll unzweifelhaft die „Armenbibel“ eine biblische Geschichte ersetzen, mindestens eine Art von Leitfaden bilden für den Unterricht, gleichviel ob wir sie zuerst in den Händen angehender Geistlichen oder wißbegieriger Laien denken. Um so schlagender zeigt sich aber hier unsere obige Forderung bestätigt, daß, wo irgend typische Parallelen zu Grunde liegen, das Leben Jesu den eigentlichen Faden und Grundriß abgibt. — Wenn Laib und Schwarz aber weiter (S. 21 ff.) erhärten wollen, daß die ganze Ausschmückung der Kirchen von dieser Typenreihe beherrscht werde, so beweist schon ihre eigene Berufung auf die „Freiheit“, welche sich die Künstler genommen haben, das Bedenkliche dieser Behauptung. Denn auch die angeführten Beispiele verrathen eine große Manigfaltigkeit: so die Malereien im Kreuzgange des Klosters Emaus zu Prag, in dem des Domes zu Brixen, vorzüglich in den Fenstern vieler französischen Kathedralen zu Bourges; Tours, Lyon, Straßburg und in

den Kapitälen der Säulen, nicht aber behufs der Ausschmückung der inneren Wände der Kirchen. Aber gerade diese Verschiedenheit fordert eine nähere Untersuchung, indem ihr gegenüber die Annahme einer festen, stereotypen Tradition sich nicht halten läßt. Zu einer solchen näheren Untersuchung die Anregung zu geben, ist der Zweck dieser Zeilen. Was wir berücksichtigt wissen wollen, ist die Thatsache, daß außer der typischen Parallele noch die rein historische Auffassung vorhanden war und sich in den künstlerischen Werken Ausdruck gab, und daß durch die Aufnahme einer größeren Masse alttestamentlichen Stoffes in die künstlerische Parallelisirung der Typus selbst seiner ursprünglichen Idee nach fast aufgelöst wurde.

2.

Ueber die Frömmigkeit.

Von

Franz Fauth,

Cand. min.

Während in der Neuzeit auf die absolute Philosophie eine gemäßigtere reale Philosophie gefolgt ist, hat man in der theologischen Wissenschaft noch wenig darauf gedacht, diejenigen Materien der Theologie, welche einer philosophischen Behandlung bedürfen, von dem Standpunkt dieser sich nun als die begründetere ausweisenden realen Philosophie zu betrachten. Wenn die vorliegende Arbeit dieses nun in Betreff des Begriffes der Frömmigkeit thun will, so steht sie dabei im allgemeinen auf dem Standpunkt Lotze's, eines Philosophen, der in vielen seiner Anschauungen christlicher ist, als manche neueren Theologen. Um dieses zu beweisen, brauche ich nur zu erwähnen seine Hochachtung vor der heiligen Schrift, seine

Anerkennung der historischen Person Christi als des Sohnes Gottes, seine Gerechtigkeit gegen die christliche Ethik, da er ihr Princip, das der Liebe Gottes, als das höchste anerkennt[a]).

---

a) Auf einen Punkt erlaube ich mir besonders aufmerksam zu machen, da Lotze's Ansicht darüber, wenn sie einmal als richtig anerkannt ist, von besonderer Wichtigkeit für die Dogmatik sein muß. Ich meine die Art und Weise, wie er das Verhältnis auffaßt, in welchem Gott zu den denknothwendigen Wahrheiten steht. Die Ansicht unserer speculativen modernen Theologen erinnert in diesem Punkte fast an die griechische Moira, so sehr sind ihnen die Gesetze der Wahrheit ꝛc. Gott gegenüber selbständig und unabhängig. Ich will zum Beweis eine Stelle aus Rothe's „Zur Dogmatik" anführen, die sich S. 88 in einer Anmerkung findet. Sie lautet: „In Wahrheit, die Leugnung ‚einer Schranke, welche auch schon bei Auswirkung der Natur dem Machtwillen des Schöpfers gezogen ist', kann Niemandem ferner liegen als mir, überhaupt die Behauptung ‚eines unbedingten Machtwillens Gottes'; vielmehr behaupte ich auch meinerseits mit allem Nachdruck ‚eine Nothwendigkeit, der auch durch den schöpferischen Machtwillen nicht gewehrt werden kann', nämlich eine logische, eine in dem Begriffe des Schaffens begründete. Es ist mir ganz aus der Seele geschrieben, daß auch ‚die Wirksamkeit der göttlichen Allmacht in schlechthin unbedingter Weise gebunden ist an die Welt der methematischen und metaphysischen Daseinsformen oder Möglichkeitsbestimmungen'." Lotze's Ansichten hierüber finden wir kurz zusammengefaßt S. 56 der „Streitschriften" in folgenden Worten: „Ich glaube nicht an einen Dualismus der Art, wie ihn in den verschiedenen Formen die Geschichte der Philosophie wiederholt hat: nicht daran, daß dem idealen schaffenden Princip gegenüber ein zu gestaltendes Material als neuer unabhängiger Anfang der Welt gelegen habe, ebenso wenig daran, daß im Schaffen oder Gestalten jenes höchste Princip an ein Reich von Gesetzen gebunden sei, die als ein dritter Anfang der Welt, als ein Fatum unvordenklicher formeller Nothwendigkeit das bestimmte, was überhaupt möglich sei, und das, was nicht. Und zwar glaube ich an dieses Schicksal in keiner Gestalt, weder so, daß es als ein außerhalb des Höchsten liegendes die Thaten desselben beschränkt habe, noch so, daß es innerhalb desselben als ein besonderes ursprüngliches Attribut, als eine blind wirkende Vernunft, ein realer Factor, ein dunkler Grund, ein negativ Absolutes, oder wie es sonst genannt werden mag, die vorher äußerliche Zweiheit der Principien in eine innere Zwiefältigkeit des Einen verwandelte. Nur einen Inhalt des Höchsten kenne ich ꝛc." Eine ausführlichere Darlegung dieser Anschauung findet man Mikrokosmus III, S. 578—588, die also schließt: „So zeigt sich denn .....

Wenn wir hier nun über das Wesen der Frömmigkeit handeln wollen, so ist es wol zweckmäßig, die Anschauung Schleiermachers hierüber, sowie eine Kritik derselben vorauszuschicken, da er, der bedeutendste Vertreter der Theologen, die mit ihren Anschauungen der idealistischen Philosophie huldigen, ja der Urheber der neuesten allgemeiner anerkannten Definition der Frömmigkeit ist.

In seiner Glaubenslehre, § 3, sagt Schleiermacher: „Die Frömmigkeit ist eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins." Um diese eigentümliche Gleichstellung von Gefühl und Selbstbewußtsein zu erklären, gibt er an, was er hier unter Gefühl und Selbstbewußtsein verstanden wissen will. Unter Gefühlen will er keine bewußtlosen Zustände verstanden wissen, weil dann natürlich Gefühl und Selbstbewußtsein nicht gleichgeltend nebeneinander gestellt werden könnten. Dann unterscheidet er zwei Arten des Selbstbewußtseins; das erste ist dasjenige, welches nur durch eine Vorstellung von unserm Ich sich bildet, also durch Betrachtung unser selbst vermittelt ist; das zweite ist ihm das, welches nicht Vorstellung von dem Ich, sondern im eigentlichen Sinne des Wortes Gefühl ist. Dieses nennt er im Gegensatz zu dem durch die Vorstellung vermittelten das unmittelbare. Man hat daran Anstoß genommen, daß ein Gefühl ein Bewußtsein genannt wird. Mit Unrecht. Zum Wissen gehört der ganze manigfache Inhalt des Geistes, so daß nicht nur Begriffe und Ideen gewußt werden, sondern auch Vorstellungen und Gefühle. Die Deutlichkeit des Bewußtseins hängt aber nicht davon ab, ob sein Inhalt Begriffe oder Gefühle sind, sondern davon, ob

---

jene Spaltung unzuläßig, welche die wesentlichsten Vollkommenheiten, durch die der Begriff Gottes erst vollendet wird, dennoch von ihm trennen und eine dann stets unbegreiflich bleibende Natur Gottes als das schon bestehende Wesen voraussetzen möchte, dem nachher durch eine That, die auch ungethan, oder durch eine Geschichte, die auch ungeschehen bleiben könnte, jene Vollkommenheiten noch zukämen. Jeder solche Versuch verkennt die willkürlichen Umwege, die unser Denken bei der Betrachtung seines Gegenstandes macht, für eine Bewegung des Gegenstandes selbst, der ewig sich selbst gleich auf einmal ist, was unsere Gedanken nur nach einander begreifen."

die Verhältnisse, in welchen das Einzelne untereinander steht, deutlich aufgefaßt sind. Wie steht es nun aber mit dem Unterschied zwischen gegenständlichem und unmittelbarem Bewußtsein?

Jedes Ding, welches wir uns vorstellen, können wir uns nicht anders vorstellen als bestehend aus einem festen Kern und einer Reihe von Eigenschaften, die an dem Kern häften, und von ihm zu einem Ganzen zusammengehalten werden. Jenen innern Kern kennen wir weiter nicht, wir sind bloß gezwungen, vorauszusetzen, daß er da ist; das Einzige, was wir von dem Ding wirklich kennen, sind die Eigenschaften. So müssen wir uns auch die Seele vorstellen als eine feste, untheilbare Einheit (Kern), an welcher die Thätigkeiten gleichsam die Eigenschaften sind. Von jenem innern Kern wissen wir aber hier, daß er vorhanden ist als etwas, das alle noch so verschiedenen Thätigkeiten der Seele als sich zugehörig miteinander verbindet. Die bekannten quasi Eigenschaften der Seele sind Vorstellen, Denken, Fühlen, Wollen. Bei dem gegenständlichen Bewußtsein der Seele haben wir nun Kenntnis von derselben, sofern sie durch jene Thätigkeiten aus sich heraustritt, die zusammenhaltende Einheit aber setzen wir nur voraus. Wir wissen also durch dieses Bewußtsein entweder nur die gerade einen Zeitmoment ausfüllenden quasi eigenschaftlichen Thätigkeiten der Seele, welche Vorstellung, Gedanken, Gefühle, Willen sie gehabt, oder von der Zeit abgesehen, daß sie ein vorstellendes, denkendes, fühlendes, wollendes Wesen ist, dessen Natur uns sonst unbekannt ist und von dem wir wissen, daß es ist; nun wodurch? Durch jenes andere unmittelbare Selbstbewußtsein, durch welches wir unseres Ichs als der tragenden Einheit des ganzen innern Lebens inne werden vermittelst etwas, das wir nicht anders als ein unmittelbares Ichgefühl nennen können. Unser inneres Leben bietet sich uns dar als in der Zeit verlaufend, und mit dem Strom der Zeit scheint sich in ganz gleicher Schnelligkeit unser Ich fortzubewegen, entweder vorstellend, oder denkend, oder fühlend, oder wollend. So erscheint das Ich nur in der Gegenwart, welche, nie einen Ruhepunkt darbietend, sich stets fortbewegt. Darum ist es auch unmöglich, von dem Ich, welches, nie ruhend, jeden Moment des Lebensverlaufes zu tragen scheint, sich eine Vorstellung

zu machen. Das vorgestellte Ich ist längst nicht mehr das Ich, um das es sich hier handelt, welches nun im Augenblick des Vorstellens nicht Gegenstand des Vorstellens sein kann, weil es das Vorstellende selbst ist. Dieses Ich in seiner Lebensthätigkeit sich vorstellen wollen, hieße ja, das Leben selbst sich vorstellen wollen. Dieses kann nun nie vorgestellt, wol aber in seinem Werthe gefühlt werden. Dieses Ichgefühl, von dem jeder Mensch nur ein Beispiel kennen kann, ist durch nichts anderes, da es einzigartig ist, erklärbar, sondern es wird jedem Menschen zugemuthet, daß, wenn man ihm von einem Ich spricht, er sofort unmittelbar weiß, was das zu bedeuten hat. Dieses Ichgefühl ist nun bei jeder Lebensäußerung des Ich vorhanden, sei es vorstellend, denkend, fühlend oder wollend. Bleibt sich nun bei allen diesen Thätigkeiten der Seele der Grad des unmittelbaren Selbstbewußtseins gleich? Sowol wenn ich vorstelle, als auch denke oder will, weiß ich von mir, außer daß ich bin, nur noch dies, daß ich vorstellend, denkend oder wollend bin. Das aber, was ich vorstelle, sehe ich nicht als meiner Seele zugehörige Eigenschaften an, die Verhältnisse, welche ich denke, sehe ich nicht als Verhältnisse in meinem Geist an, sondern einer mir gegebenen Wirklichkeit, und das, was ich will, setze ich erst recht als ein von meinem Ich noch Getrenntes voraus. Wenn ich dagegen fühle, so glaube ich in dem Gefühl mein eigenes Ich in irgend einem Zustand gegenwärtig zu haben; und mit Recht, wenn nämlich Fühlen das Innewerden davon ist, wie mein Ich in seinem Wesen, in seiner Lebensfähigkeit gefördert oder gehemmt ist. Während nun unsere Seele nicht immer vorstellend, denkend oder wollend ist, muß sie dagegen immer fühlend sein, da jedes Zusammensein mit Anderem von einem Gefühl begleitet ist, sie aber, soweit unsere Erfahrung geht, stets wenigstens mit ihrem zugehörigen Leib zusammen ist. Da ich im Gefühl also nicht nur weiß, daß ich bin, daß ich fühlend bin, sondern durch die bestimmte Art des Gefühls mir auch ein Stück davon, wie mein Ich geartet ist, kund wird, da das Gefühl außerdem ein stetiger Zustand der Seele ist, so kann man mit Recht und vorzüglich das Gefühl das unmittelbare Selbstbewußtsein nennen.

Um nun seinen Satz, daß die Frömmigkeit eine Bestimmtheit

des Gefühls sei, weiter zu beweisen, zählt Schleiermacher auf, was es überhaupt in der Seele gebe, um, nachdem er gezeigt, daß die anderen Thätigkeiten der Seele nicht der eigentümliche Ort der Frömmigkeit sein könnten, denselben dem Gefühl zu überweisen. Er behauptet, in der Seele gebe es Wissen, Thun und Gefühl. Dazu kommt er, indem er das Leben zerlegt in einen Wechsel von Insichbleiben und Aussichheraustreten des Subjects. So definirt er das Thun als das Aussichheraustreten, das Wissen als ein Insichbleiben, sofern es Erkannthaben ist, und als ein Aussichheraustreten, sofern es Erkennen ist, das Fühlen aber als das Insichbleiben. Daß er hier den Begriff des Lebens statt des der Seele untersucht, rächt sich gleich schon dadurch, daß er eine Erscheinungsweise der Seele aufzählt, welche gar keine solche ist, das Thun. Die Seele kann nichts als wollen; wenn diesem Wollen ein wirkliches Geschehen entspricht, so ist es nicht die Seele, welche nun in der Materie gleichsam thätig ist, denn die Seele kann nicht aus sich heraustreten und mit ihrer Kraft in die Materie hineingehen, sondern der Wille der Seele ist unter bestimmten Verhältnissen der zureichende Grund, daß der mit der Seele zu einem Ganzen verbundene Leib in mechanischer Weise diesem Willen durch eine Thätigkeit entspricht. Es ist das nichts Außergewöhnliches, sondern die Vermittelung zwischen Ursache und Wirkung ist überhaupt nicht anders denkbar als so, daß, wenn eine Ursache der zureichende Grund ist, diesem sofort und von selbst die Wirkung nachfolgt. Hier ist nur der besondere Fall, daß die Ursache der Wille des Menschen ist, welcher als solcher selbst nicht wieder Wirkung einer anderen Ursache ist, sondern reine Ursache.

Das Wissen aber ist, wie Schleiermacher auch in anderer Weise durch seine Zerlegung anzudeuten scheint, keine einfache Thätigkeit, sondern schließt in sich sowol das Vorstellen, als das Denken und Fühlen. Ueberhaupt ist die ganze Theilung des Seelenlebens in Insichbleiben und Aussichheraustreten unbegründet. Die Seele tritt nie, um etwas zu erkennen, aus sich heraus, sondern alles muß an sie herankommen. Daß die Vorstellungen gleichsam in der Entfernung angeschaut werden, ist nur Schein, ist nur die unwillkürliche Uebertragung von intellectuellen Beziehungen in die uns an-

geborene Anschauung des Raums. So tritt die Seele weder im Wollen, noch im Erkennen aus sich heraus, und anstatt in Wissen, Fühlen und Thun zerlegen wir das Seelenleben in Vorstellen, Denken, Fühlen, Wollen als in vier nicht aufeinander zurückführbare Thätigkeiten[a]).

Nachdem Schleiermacher die Behauptung aufgestellt, von den drei Thätigkeiten der Seele, Wissen, Thun, Fühlen, sei das Fühlen das die Frömmigkeit Constituirende, jedoch so, daß ihm zukomme, auch Wissen und Thun anzuregen, so daß die frommen Momente mit den übrigen sich zu einem Leben verbinden, sucht er die Frömmigkeit als Bestimmtheit des Gefühls dadurch zu sichern, daß er die Behauptung zu entkräften sucht, Frömmigkeit sei ein Wissen oder ein Thun. Er sagt, bei der Voraussetzung, Frömmigkeit sei ein Wissen, wäre der beste Inhaber einer Glaubenslehre auch der Frömmste. Dem widerspräche die Erfahrung, also sei Frömmigkeit nicht ein Wissen. Damit hat er aber nur bewiesen, daß die Frömmigkeit nicht ganz im Wissen aufgeht, mehr nicht. Auch die Ansicht, welche Wissen, als Stärke der Ueberzeugung, als Glauben

---

a) Obwol diese Anschauung sich nicht ganz mit der Lotze'schen deckt, dürfen wir doch zu ihrer Begründung verweisen auf Lotze's „Medicinische Psychologie“ und „Mikrokosmus“ I, zweiter Theil, von der Seele. Wünschenswerth wäre, daß die Theologen einmal aufhörten, jeder auf eigene Faust sich eine Psychologie zu construiren, wie sie gerade in die übrigen theologischen Anschauungen paßt, und dafür auf die begründeten Untersuchungen bewährter Fachmänner zurückgiengen. In dieser Beziehung sind sehr zu beherzigen die Worte Lotze's (Medicinische Psychologie, S. 7): „So hat jener unangenehme Zustand der Dinge sich gebildet, daß zwar Jeder zugibt, die Entscheidung physikalischer Fragen hänge von der genauen Kenntnis unbestreitbarer Grundsätze ab, daß dagegen der Bereich psychologischer Untersuchungen fast für ein vogelfreies Gebiet gehalten wird, in welchem bei dem Mangel aller festen Gesetze und der Unmöglichkeit sicherer Ergebnisse Jeder den Einfällen folgen dürfe, die nach der besonderen Eigentümlichkeit seines Bildungsganges ihn am meisten anmuthen. Zwar müssen wir zugeben, daß hier, wie in allen Wissenschaften einzelne unentscheidbare Fragen sich finden, deren Beantwortung für jetzt einem subjectiven Gefühl des Richtigen anheimgestellt bleiben muß; nicht minder aber können wir das Vorhandensein ebenso sicherer Grundsätze behaupten, als sie irgend einer anderen Wissenschaft zu Gebote stehen.“

gefaßt, gleich der Frömmigkeit setzt, weist er zurück, indem er sagt, die Ueberzeugungskraft hänge in andern Gebieten des Wissens vom Maß der Klarheit und Vollständigkeit des Denkens ab, so auch in der Religion. Es käme also darauf zurück, daß die Frömmigkeit ein bestes Wissen sei, was schon widerlegt wäre. Doch der Schluß, daß die Ueberzeugungskraft auch in der Religion von der Klarheit des Denkens abhänge, ist falsch; sie hängt vielmehr von der sittlichen Kraft ab, womit wir das in seinem hohen Werthe gefühlte Göttliche trotz etwaiger Unklarheit oder Unglaublichkeit doch als bestehend festhalten.

Um die Behauptung, die Frömmigkeit sei ein Thun, zu entkräften, sagt Schleiermacher, da vieles, das nicht fromm ist, doch aus Frömmigkeit gethan wird, kann es nicht der Inhalt des Thuns sein, was ein Thun fromm macht. Es kann die Frömmigkeit auch nicht der größere oder geringere Grad der Vollkommenheit sein, mit dem das Thun sein Ziel erreicht; das, was ein Thun also fromm macht, muß das fromme Gefühl sein, welches als vorschwebende Lust der Antrieb zum Thun ist. Dem ist aber nicht also.

Wenn mich ein Gefühl zu einer Handlung treibt, so geschieht es mir dadurch, daß ich glaube, mit jener vollzogenen Handlung wird sich jenes Gefühl vollständig in mir realisiren. Wenn mich also ein für fromm angesehenes Gefühl zu einer Handlung treibt, welche selbst eine unfromme ist, so befinde ich mich in einer Täuschung, und jenes Gefühl ist auch kein wirklich frommes. Daß aber in Wirklichkeit ein Gefühl ein frommes ist, setzt voraus, daß das fromme Gefühlsleben des Menschen sich noch mit richtigem Tact von allem Irrtum frei hält, wenn die Neigung zum Irrtum aber da ist, daß der Mensch darüber sich klar ist, mit welchen Gesinnungen das fromme Gefühl zu verbinden ist. Es setzt also die reine Frömmigkeit auch einen reinen religiösen Tact oder Erkenntnis voraus. Was ist nun aber das, welches bei einer aus Frömmigkeit vollzogenen unfrommen Handlung doch fromm ist? Schleiermacher hat eben hier, wie schon oben bei dem Begriffe des Thuns auseinandergesetzt ist, den Moment des Wollens außer Acht gelassen. Jede Gesinnung, welche ihre einzelnen Willensacte von

geborene Anschauung des Raums. So tritt die Seele weder im Wollen, noch im Erkennen aus sich heraus, und anstatt in Wissen, Fühlen und Thun zerlegen wir das Seelenleben in Vorstellen, Denken, Fühlen, Wollen als in vier nicht aufeinander zurückführbare Thätigkeiten[a]).

Nachdem Schleiermacher die Behauptung aufgestellt, von den drei Thätigkeiten der Seele, Wissen, Thun, Fühlen, sei das Fühlen das die Frömmigkeit Constituirende, jedoch so, daß ihm zukomme, auch Wissen und Thun anzuregen, so daß die frommen Momente mit den übrigen sich zu einem Leben verbinden, sucht er die Frömmigkeit als Bestimmtheit des Gefühls dadurch zu sichern, daß er die Behauptung zu entkräften sucht, Frömmigkeit sei ein Wissen oder ein Thun. Er sagt, bei der Voraussetzung, Frömmigkeit sei ein Wissen, wäre der beste Inhaber einer Glaubenslehre auch der Frömmste. Dem widerspräche die Erfahrung, also sei Frömmigkeit nicht ein Wissen. Damit hat er aber nur bewiesen, daß die Frömmigkeit nicht ganz im Wissen aufgeht, mehr nicht. Auch die Ansicht, welche Wissen, als Stärke der Ueberzeugung, als Glaub

a) Obwol diese Anschauung sich nicht ganz mit der Lotze'schen deckt, dürfe wir doch zu ihrer Begründung verweisen auf Lotze's „Medicinische Psychologie" und „Mikrokosmus" I, zweiter Theil, von der Seele. Wünschen werth wäre, daß die Theologen einmal aufhörten, jeder auf eigene Fa sich eine Psychologie zu construiren, wie sie gerade in die übrigen theolo gischen Anschauungen paßt, und dafür auf die begründeten Untersuchunge bewährter Fachmänner zurückgiengen. In dieser Beziehung sind sehr beherzigen die Worte Lotze's (Medicinische Psychologie, S. 7): „So jener unangenehme Zustand der Dinge sich gebildet, daß zwar Jeder gibt, die Entscheidung physikalischer Fragen hänge von der genauen Kennt unbestreitbarer Grundsätze ab, daß dagegen der Bereich psychologis Untersuchungen fast für ein vogelfreies Gebiet gehalten wird, in welc bei dem Mangel aller festen Gesetze und der Unmöglichkeit sicherer gebnisse Jeder den Einfällen folgen dürfe, die nach der besonderen Eig tümlichkeit seines Bildungsganges ihn am meisten anmuthen. Zw müssen wir zugeben, daß hier, wie in allen Wissenschaften einzelne entscheidbare Fragen sich finden, deren Beantwortung für jetzt einem jectiven Gefühl des Richtigen anheimgestellt bleiben muß; nicht aber können wir das Vorha[illegible] sicherer G[illegible] als sie irgend einer a[illegible]

gefaßt, gleich der Frömmigkeit setzt, weist er zurück, indem er sagt, die Ueberzeugungskraft hänge in andern Gebieten des Wissens vom Maß der Klarheit und Vollständigkeit des Denkens ab, so auch in der Religion. Es käme also darauf zurück, daß die Frömmigkeit ein bestes Wissen sei, was schon widerlegt wäre. Doch der Schluß, daß die Ueberzeugungskraft auch in der Religion von der Klarheit des Denkens abhänge, ist falsch; sie hängt vielmehr von der sittlichen Kraft ab, womit wir das in seinem hohen Werthe gefühlte Göttliche trotz etwaiger Unklarheit oder Unglaublichkeit doch als bestehend festhalten.

Um die Behauptung, die Frömmigkeit sei ein Thun, zu entkräften, sagt Schleiermacher, da vieles, das nicht fromm ist, doch aus Frömmigkeit gethan wird, kann es nicht der Inhalt des Thuns sein, was ein Thun fromm macht. Es kann die Frömmigkeit auch nicht der größere oder geringere Grad der Vollkommenheit sein, mit dem das Thun sein Ziel erreicht; das, was ein Thun also fromm macht, muß das fromme Gefühl sein, welches als vorschwebende Lust der Antrieb zum Thun ist. Dem ist aber nicht so.

Wenn mich ein Gefühl zu einer Handlung treibt, so geschieht es [illegible]r dadurch, daß ich glaube, mit jener vollzogenen Handlung [illegible] [illegible]h jenes Gefühl vollständig in mir realisiren. Wenn mich also [illegible] [illegible]r fromm angesehenes Gefühl zu einer Handlung treibt, welche [illegible] [illegible]e unfromme ist, so befinde ich mich in einer Täuschung, [illegible] [illegible]es Gefühl ist auch kein wirklich frommes. Daß aber [illegible] [illegible]hkeit ein Gefühl ein frommes ist, setzt voraus, daß [illegible] [illegible]fühlsleben des Menschen sich noch mit richtigem [illegible] [illegible]rtum frei hält, wenn die Neigung zum Irrtum [illegible] [illegible]ß der Mensch darüber sich klar ist, mit welchen [illegible] [illegible]s fromme Gefühl zu verbinden ist. Es setzt also [illegible] [illegible]ömmigkeit auch einen reinen religiösen Tact [illegible] [illegible]aus. Was ist nun aber das, welches bei [illegible] [illegible] vollzogenen unfrommen Handlung doch [illegible] [illegible]cher hat eben hier, [illegible] oben bei dem [illegible] [illegible] ist, [illegible] des [illegible] [illegible] ihre [illegible] [illegible]

[illegible]heol. [illegible]

einem Gefühl hervorrufen läßt, das sie für fromm hält, ist Frömmigkeit, fromme Gesinnung, so lange nur jene Gefühle für sie fromme sind.

Schleiermacher hat die Frömmigkeit als Gefühl definirt; da es aber mancherlei Gefühle gibt, muß er sagen, welches Gefühl gleich Frömmigkeit sei. So stellt er denn § 4 die Behauptung auf, das Wesen der Frömmigkeit sei, daß wir uns unserer selbst als schlechthin abhängig oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt sind.

Indem nun dazu Schleiermacher das Abhängigkeitsgefühl als einen integrirenden Theil des Selbstbewußtseins aufzuweisen sucht, fordert er unbedingt die Zustimmung zu folgender Ansicht: In jedem Selbstbewußtsein sind zwei Elemente; wir sind uns darin bewußt, erstens, eines Seins des Subjects für sich, eines Sichselbstsetzens, zweitens, eines Sichselbstnichtsogesetzthabens oder eines Irgendwiegewordenseins. Dem entsprechen im Subject Selbstthätigkeit und Empfänglichkeit. Könnten wir uns das Zusammensein mit anderem, welches das Irgendwiegewordensein in uns hervorbringt, wegdenken, so bliebe die Selbstthätigkeit zurück in der Form einer farblosen Agilität.

Wenn wir uns nun erinnern, welches Selbstbewußtsein hier doch gemeint ist und was wir in diesem Selbstbewußtsein enthalten fanden, so können wir die geforderte Zustimmung nicht geben. Wir haben gesehen, daß wir durch das unmittelbare Selbstbewußtsein wissen, daß wir sind und in welchem Zustand gerade das Ich ist. Soll nun das Gefühl davon, daß wir sind und wie wir sind, sich in das Bewußtsein davon verwandeln, daß das Ich, das wir sind, von uns selbst gesetzt ist und daß der Zustand, in welchem das Ich gerade ist, nicht von uns gesetzt ist, sondern durch ein Zusammensein mit anderem geworden ist, so muß das unmittelbare Selbstbewußtsein nothwendig durch eine Reflexion erweitert werden. Ist es nun möglich, durch einfache Reflexion, ohne sonstige Mittel aus dem unmittelbaren Selbstbewußtsein jenes herauszudeuten? Wenn in jenem unmittelbaren Ichgefühl „das Sein des Subjects für sich“ enthalten sein soll, so können wir das wol bejahen, wenn es aber an anderer Stelle genannt wird „ein — um so zu sagen —

Sichselbstsetzen", so geht der Ausdruck zu weit. Schleiermacher hat das auch gefühlt und, um zu mildern, das „— um so zu sagen —" hinzugefügt. In dem Ichgefühl ist eben weiter nichts enthalten als das Gefühl davon, daß ich ein Ich bin; durch wessen Thätigkeit aber eben dieses besteht oder von wem es in seinem Sein abhängt, davon ist nichts in ihm ausgesagt. Daß ferner unser Selbstbewußtsein, wenn wir das Zusammensein mit anderem wegdenken könnten, nur Selbstthätigkeit aussagte, welches dann eine unbestimmte Agilität wäre, ist auch unbegründet. Alle Aeußerungen der Seele kommen wirklich nur zu Stande durch das Zusammensein mit anderem; wenn wir also dieses wegdenken, müssen wir auch Vorstellen, Denken, Fühlen, Wollen streichen, dann bliebe höchstens das reine Ichgefühl. Wenn das Selbstbewußtsein aber die Vorstellung einer Agilität enthalten soll, so kann es nicht mehr jenes das reine Ichgefühl enthaltende unmittelbarste Selbstbewußtsein sein, sondern nur das gegenständliche, welches ein Bild des Ich betrachtet. In diesem Bild kann aber die Vorstellung einer Agilität erst dann enthalten sein, wenn das Ich durch eine mit Lust verknüpfte Vorstellung zu Strebungen veranlaßt wird. Erst nachdem das Ich sich als strebendes erfahren hat, kann es die Vorstellung einer Agilität haben. Noch weniger kann man aus dem andern Element des unmittelbaren Selbstbewußtseins, aus dem Innewerden davon, in welchem Zustand sich das Ich gerade befindet, direct ohne weitere Hülfsmittel schließen, daß dieser Zustand durch Vermittelung eines anderen zu Stande gekommen. Der Zustand meines Ich, dessen unmittelbares Innewerden das Fühlen ist, wird zwar durch ein anderes hervorgebracht; aber wir müssen bedenken, daß Schleiermacher seine ganze Untersuchung auf dasjenige Selbstbewußtsein stützen will, hinter welchem Wollen und Denken zurücktritt oder das doch von ihnen nicht begleitet wird. Nun kann aber das Gefühl als solches, wenn ich es getrennt von den andern Thätigkeiten der Seele betrachte, mich nicht über das Innewerden meines eigenen zuständlichen Ichs hinausführen, und das Zusammensein mit anderem kann dann nur durch die anderen Thätigkeiten der Seele gesondert vom Gefühl zu Stande kommen und anerkannt werden.

Wenn Schleiermacher in dem Folgenden das Abhängigkeitsgefühl, also nach ihm die Frömmigkeit, als eine nähere Bestimmung des Bewußtseins vom Irgendwiegewordensein ausführt, so hat er damit das unmittelbare Selbstbewußtsein verlassen und unvermerkt das gegenständliche untergeschoben. Da aber die Sicherheit und Klarheit dieses Selbstbewußtseins von einer genauen Selbstbeobachtung abhängt, so ist damit die vermeinte Unmittelbarkeit seiner Frömmigkeit nicht mehr gesichert.

Um zu erweisen, daß Frömmigkeit gleich schlechthinigem Abhängigkeitsgefühl sei, wendet sich Schleiermacher zu einer näheren Auseinandersetzung jenes Irgendwiegetroffenseins der Empfänglichkeit zu, die im Selbstbewußtsein enthalten sein soll. Er sagt, das Gemeinsame aller der Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins, welche irgendwie ein Irgendwohergetroffensein der Empfänglichkeit aussagen, ist, daß wir uns als abhängig fühlen und zwar nicht nur, weil wir anderwärtsher so geworden sind, sondern vornehmlich, weil wir nicht anders als nur durch ein anderes so werden konnten. Hier tritt noch deutlicher hervor, daß an Stelle des früher gemeinten unmittelbaren Selbstbewußtseins das gegenständliche getreten ist, da in ihm nun nicht nur enthalten sein soll, daß wir durch ein anderes so geworden sind, sondern auch noch das, daß wir nur durch ein anderes so werden konnten. Aber selbst wenn wir dieses zugeben, im unmittelbaren Selbstbewußtsein sei das Bewußtsein davon enthalten, daß wir nur durch ein anderes so werden konnten, wie wir sind, kann das dann ein Gefühl der Abhängigkeit sein?

Wenn Schleiermacher das Gefühl der Abhängigkeit als einen integrirenden Theil des menschlichen Selbstbewußtseins hinstellt, so meint er damit nicht ein Abhängigkeitsgefühl, das in einzelnen Momenten etwa aus besonderen gegenseitigen Einwirkungen, welche die Seele und die Außenwelt zuweilen aufeinander hätten, hervorgienge, sondern er meint ein Abhängigkeitsgefühl, das aus der Weise, wie wir immer und überhaupt mit der Außenwelt zusammen sind, entsteht und allein aus diesem Zusammensein entstehen soll. Auf welche Weise sind wir nun mit der Außenwelt zusammen? Durch die vier Daseinsweisen der Seele, durch Vorstellen, Denken, Füh-

ken, Wollen. Davon müssen wir hier Fühlen und Wollen außer Betracht setzen. Im Gefühl kann zwar das Irgendwiegewordensein enthalten sein, aber im Gefühl als solchem liegt nichts von einem Zusammensein mit anderem, durch welches wir so geworden sind. Das Wollen dagegen setzt zwar das Zusammensein mit anderem voraus, aber ist selbst durchaus kein Irgendwiegewordensein, sofern es eben Wollen ist. Die einzigen Thätigkeiten der Seele, welche sowol das Zusammensein mit anderem als auch ein Irgendwiegewordensein aussagen können, sind Vorstellen und Denken. Die Vorstellungen nun, welche ich vorstelle, obwol sie als solche nur Erzeugnisse meines Geistes sind, sehe ich doch nicht als Zustände meines Ich an, sondern, ohne über diesen Act als einen auffallenden oder ungehörigen nachzudenken, setze ich sie mechanisch aus mir heraus und schaue sie als Eigenschaften von Außendingen an. Ebenso ist es mit den Verhältnissen und Beziehungen der Dinge, welche ich denke; ich sehe sie stets nur als Beziehungen der Dinge selbst an, ohne etwas davon zu wissen, ob etwa die Beziehungen, sowie ich sie denke, nur von mir durch eine Geistesarbeit hervorgebracht sind und in Wirklichkeit nicht vorhanden. So kann also das Abhängigkeitsgefühl gewiß nicht dadurch entstehen, daß die Vorstellungen oder gedachten Verhältnisse dadurch, daß sie selbst sich gegenseitig drängen, dem Ding, an welchem sie haften, das Abhängigkeitsgefühl mittheilen, denn sie scheinen mich offenbar nichts anzugehen. Soll also das Abhängigkeitsgefühl beim Vorstellen und Denken doch da sein, so kann es nur in der Thätigkeit des Vorstellens oder Denkens liegen. Nun fällt aber sowol das Vorstellen als das Denken, abgesehen von den Vorstellungen und den Gedanken, gar nicht mehr in den Kreis meines Bewußtseins, ist also für mich als Gegenstand so gut wie nicht vorhanden, ich kann mich also auch in ihm nicht abhängig fühlen. Sofern aber jede Vorstellung und jeder Gedanke von einem Gefühl begleitet ist, welches von dem besonderen Inhalt der einzelnen Vorstellungen oder Gedanken hervorgerufen ist, so kann Schleiermacher das, wie schon gesagt, nicht meinen, da dieses nicht das Gefühl davon ist, daß wir überhaupt mit anderem zusammen sind. Soll das Gefühl aber wirklich nur durch die Lebensthätigkeit des

Vorstellens oder Denkens hervorgerufen sein, so kann dieses, wie jedes Lebensgefühl, höchstens ein Gefühl der Freiheit sein. Es kann also in einem Selbstbewußtsein, vorausgesetzt selbst, daß das Zusammensein mit anderem in ihm enthalten sei, doch keineswegs ein Abhängigkeitsgefühl enthalten sein, oder man müßte den Sprachgebrauch geradezu verkehren und das, was uns ein Lebensgefühl erregt, ein Abhängigkeitsgefühl nennen.

Schleiermacher kommt durch seine Aufstellung auch zu merkwürdigen Consequenzen. Wenn das Zusammensein mit anderem schon allein ein Abhängigkeitsgefühl erzeugt, so muß natürlich auch das Andere von uns abhängig sein. So muß Schleiermacher den nur in der Mitte eines consequenten Systems erträglichen Satz hinstellen: „wie wir denn selbst auf alle Naturkräfte, ja auch von den Weltkörpern kann man es sagen, in demselben Sinn, in welchem sie auf uns einwirken, auch ein Kleinstes von Gegenwirkung ausüben“. Davon, daß wir in unserm einfachen Zusammensein mit anderem auf dieses Andere eine Wirkung ausüben, daß also in dem Zustand, in welchem das Andere als solches sich befindet, ein Moment desselben nur eine Wirkung unserer Thätigkeit sei, davon wissen wir Menschen überhaupt nichts. So ist der aus allem Vorangehenden gezogene Schluß Schleiermachers, welcher also lautet: „demnach ist unser Selbstbewußtsein als Bewußtsein unseres Seins in der Welt oder unseres Zusammenseins mit der Welt eine Reihe von getheiltem Freiheitsgefühl und Abhängigkeitsgefühl“ ein unbegründeter.

Geben wir nun vorläufig wieder zu, daß das Bewußtsein des Zusammenseins mit anderem eine Reihe von getheiltem Freiheitsgefühl und Abhängigkeitsgefühl sei, um zu sehen, wie Schleiermacher zu seinem absoluten Abhängigkeitsgefühl kommt. Er sagt: ein schlechthiniges Freiheitsgefühl, das heißt ein Freiheitsgefühl ohne ein auf das, welches durch das Zusammensein mit uns das Freiheitsgefühl erregt, bezügliches Abhängigkeitsgefühl, haben wir überhaupt nicht. Denn das Freiheitsgefühl sagt entweder eine aus uns herausgehende Selbstthätigkeit aus, dann setzt es einen Gegenstand voraus, der dann seinerseits auf uns wieder einwirkt; oder es sagt nur eine innere selbstthätige Bewegung aus, alsdann ist es darum

kein absolutes Freiheitsgefühl, weil es entweder durch die ihm vorausgehende erregte Empfänglichkeit die Abhängigkeit von irgend einem Gegenstand voraussetzt, oder weil unser ganzes Dasein uns nicht als ganz aus unserer Selbstthätigkeit hervorgegangen zum Bewußtsein kommt. Es kommt darauf an, wie das letztere zu verstehen ist. Wenn es heißen soll, daß mein Dasein dadurch, daß ich ein Ich bin, mir nicht als ein aus meiner Selbstthätigkeit hervorgegangenes, also als ein abhängiges zum Bewußtsein kommt, so ist das nicht zuzugeben. Das Ich ist causa sui und weiß sich durch seine Lebenskraft gleichsam getragen. Gerade darin allein, daß das Ich als solches sich als eine reine Ursache und nicht als Wirkung fühlt, ist dem Menschen die Unabhängigkeit von dem alles durchdringenden Gott gegeben, während er in anderer Beziehung mit allem Anderen nur ist, sofern er ein Gedanke Gottes ist.

Soll jenes aber heißen, unser ganzes Dasein kommt insofern, wie es ist, uns nicht als aus unserer Selbstthätigkeit hervorgegangen zum Bewußtsein, so stimmt das mit der Erfahrung, daß die Art und Weise, wie wir sind, bedingt ist durch die Einflüsse äußerer Gegenstände. Das schlechthinige Freiheitsgefühl haben wir also nicht, weil unsere Selbstthätigkeit immer und in jeder Hinsicht äußere Gegenstände voraussetzt. So wie wir aber auf diese einwirken, so wirken sie auch auf uns ein, nach Schleiermachers Theorie. Darum gibt er vom absoluten Abhängigkeitsgefühl auch zu, daß es streng genommen nicht in einem einzelnen Moment als solchem sein kann, weil dieser seinem Gesamtinhalt nach immer durch Gegebenes bestimmt ist, also durch solches, an welchem wir ein Freiheitsgefühl haben. Wie kommen wir aber zum absoluten Abhängigkeitsgefühl? Durch einen merkwürdigen Schluß: „Das unser ganzes Dasein begleitende schlechthinige Freiheit verneinende Selbstbewußtsein ist schon an und für sich ein Bewußtsein schlechthiniger Abhängigkeit."

Aber da wir das, daß wir nicht schlechthin frei sind, nur in jedem einzelnen Moment erfahren und da das Abhängigkeitsgefühl, welches in jedem einzelnen Moment dieses uns sagt, nur ein relatives Abhängigkeitsgefühl ist, so ist das unsere schlechthinige Frei-

heit verneinende Selbstbewußtsein auch nur ein Bewußtsein relativer Abhängigkeit und durch keinen noch so künstlichen Schluß kann je ein Bewußtsein schlechthiniger Abhängigkeit daraus werden. Nur dann könnte ein Bewußtsein schlechthiniger Abhängigkeit daraus werden, wenn das unser ganzes Dasein begleitende Selbstbewußtsein ein jede Freiheit verneinendes wäre. Oder wenn nachgewiesen werden könnte, daß beim Zusammensein mit anderem das Bewußtsein gemischter Freiheit und Abhängigkeit daher käme, daß der eine Theil jedes Gegenstandes auf mich einwirkt und ich nicht auf ihn, der andere Theil desselben Dinges auf mich nicht einwirkt und ich auf ihn, dann könnte, wenn ich das Gleichartige summirte, ich dem einen gegenüber ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl, dem andern gegenüber ein schlechthiniges Freiheitsgefühl haben. So sind wir aber nach Schleiermachers Anschauung nicht mit der Außenwelt zusammen. Daß er aber doch in ähnlicher Weise alles, mit dem wir zusammen sind, in zwei solche Theile zerlegt, sehen wir aus dem Folgenden. Das, dem gegenüber wir Abhängigkeitsgefühl und Freiheitsgefühl haben, ist die Welt, das, dem gegenüber wir nur Abhängigkeitsgefühl und gar kein Freiheitsgefühl haben, ist Gott. So sind wir in unserm Zusammensein mit anderem mit zwei Mächten zusammen, welche verschieden sind und denen gegenüber die Stellung eine verschiedene ist. Diese Ansicht mag Recht haben, aber ihre Nothwendigkeit als Schluß ist durch die vorangehenden Glieder nicht berechtigt. Wenn er das absolute Abhängigkeitsgefühl nicht aus dem Weltbewußtsein mit Recht folgern kann, so darf er auch kein absolutes „Woher“ setzen, von dem wir uns dann absolut abhängig fühlten, welches Woher dann gleich Gott wäre, so daß jenes absolute Abhängigkeitsgefühl dann als die Frömmigkeit erwiesen wäre.

Wir haben also gesehen, daß fast die ganze Leiter, durch welche Schleiermacher zu diesem Ziele kommt, aus unbegründeten, mithin unberechtigten Stufen zusammengesetzt ist[a]).

---

a) Indem wir, um nicht zu weitläufig zu werden, alle anderen neueren Definitionen der Frömmigkeit übergehen, wollen wir hier nur noch kurz in Betracht ziehen, was Prof. D. Schenkel in neuester Zeit über den

Soll die Frömmigkeit wirklich eine Art von Abhängigkeitsgefühl beim Zusammensein mit anderem sein, so müssen wir untersuchen,

Religionsbegriff veröffentlicht hat (Allgem. kirchl. Zeitschrift, 10. Jahrg., 2. Heft). Wir thun dies, weil er einmal behauptet, den Religionsbegriff Schleiermachers wesentlich fortgebildet zu haben, und dann, weil er die Kritik, welcher seine Ausführungen über die Religion in dieser Zeitschrift früher vom Lotze'schen Standpunkt aus durch Dr. Hollenberg unterzogen worden sind (Jahrg. 1865, H. 1), ganz ignorirt zu haben scheint. Wenigstens setzt er sich Krauß gegenüber, welcher in seiner Lehre von der Offenbarung seine Ansichten mehrfach vom Lotze'schen Standpunkt aus beanstandet hat, einfach auf's hohe Pferd. Ob mit Recht, wollen wir sehen. Er hat in seiner Dogmatik das Gewissen als ein besonderes Organ des Geistes bezeichnet. Nun versichert er, daß er „der weisen Belehrung von Seiten des Herrn Pfarrers von Stettfurt, daß der Geist keine Organe habe, sondern als solcher eine Einheit in sich bilde, nicht bedürfe". Denn: „Wie der Körper trotz seiner Einheit fünf Sinne hat, so hat auch der Geist trotz seiner Einheit verschiedene Vermögen oder Kräfte, und wenn diese als wirksam vorgestellt werden wollen, so *müssen* sie irgendwie als Organe oder Werkzeuge vorgestellt werden". Wirklich, *müssen* sie? Vielleicht nimmt Herr Prof. Schenkel Belehrung an, wenn er sie aus erster Hand bekommt. So erlauben wir uns denn, eine Stelle von Lotze anzuführen. Sie steht Mikrokosmus I, erste Auflage, S. 342 und heißt: „Ich habe schon öfter meine Ueberzeugung ausgesprochen, daß unsere Kenntnis des geistigen Lebens keine Fortschritte machen wird, so lange man glauben wird, mit einer so sehr gedankenlosen Vorstellung, wie es diese von den Organen der Seele ist, etwas geleistet zu haben. . . . . Wo von einem Werkzeuge die Rede ist, da werden wir uns immer fragen müssen, durch welchen Mangel seiner Kraft derjenige, der sich desselben bedienen soll, zu seiner Benutzung genöthigt wird; durch welche Vorzüge ferner dies zu Hülfe gezogene Mittel die Mängel der benutzenden Kraft so ausgleichen kann, daß sie fähig wird zu einer Leistung, welche ohne dies ihr unausführbar gewesen wäre; auf welche Weise endlich der Gebrauchende sich des Werkzeuges zu bemächtigen und es für die Zwecke seiner Absicht fruchtbar zu handhaben verstehen wird. Diese Fragen hat man sich selten vorgelegt ꝛc." Aber vielleicht wird Herr Prof. Schenkel wieder antworten wie Herrn Krauß: „Mit Silbenstechereien kommt man gegen neue Intuitionen nicht auf." Für diesen Fall erlauben wir uns wieder das Citat aus einem philosophischen Werke. Kirchmann in seiner „Lehre vom Wissen" sagt S. 10: „Aehnlich verhält es sich mit dem ‚Hellsehen', mit dem ‚unmittelbaren Verkehr der Geister', mit dem ‚intellectuellen Anschauen',

wie wir überhaupt mit anderem zusammen sind und mit was wir zusammen sind. Die Lebensäußerungen der Seele, welche durch das

---

mit dem „intuitiven Erkennen' und anderen in dem Leben und in der Wissenschaft auftauchenden besonderen und geheimnisvollen Mitteln, das Seiende zu erreichen. Sie sind die Erzeugnisse einer im Dienst der Gefühle und Wünsche stehenden Phantasie oder eines unklaren Denkens; ihre Ergebnisse lassen sich leicht auf Bestimmungen zurückführen, welche aus dem Wahrnehmen und Denken entnommen sind." Aber trifft das Herrn Prof. Schenkel? Daß der ganze Inhalt dessen, was er als Gewissen beschreibt, Sittlichkeit und Frömmigkeit, vollständig mit den anerkannten Hülfsmitteln der Psychologie, mit Vorstellen, Denken, Fühlen, Wollen, erklärt werden kann, daß also auch das Gewissen dort seinen Platz findet, ohne ein ganz besonderes Organ zu sein, das soll der weitere Verlauf unseres Aufsatzes noch zeigen. Daß aber das neue Organ, welches Prof. Schenkel im Gewissen gefunden zu haben glaubt, in sich unhaltbar und unklar ist, denken wir hier zu beweisen.

Daß von seinem Gewissen als solchem Denken, Fühlen, Wollen, überhaupt das, was der gewöhnliche Inhalt des Seelenlebens ist, ausgeschlossen ist, geht aus mehreren seiner Aeußerungen hervor. So sagt e S. 74: „Auch ich verknüpfe zwar die Denk-, Willens- und Gefühlsthätigkeit in meiner Dogmatik in nothwendiger Weise mit dem Gewissen, jedoch in der Art, daß ich die religiöse Function als solche in schlechthiniger Eigenartigkeit und Selbständigkeit festhalte und nur solche religiöse Zustände als eigentliche anerkenne, die durch die Vermittelung des Denkens, Wollens und Fühlens noch nicht hindurchgegangen sind." Dann S. 77: „Ich wende dagegen ein, daß das, was als Begriff, Werk, Gefühlszustand mit Beziehung auf die Thatsache der Religion zu Stande kommt, überhaupt nicht mehr Religion ist, sondern ein bloßer Versuch, die Religion, diese lediglich innere und einzigartige Thatsache des Geisteslebens im Gewissen, zu vergegenständlichen &c." Aus dieser Bezeichnung der Religion als einer lediglich inneren und einzigartigen Thatsache, sowie aus der S. 73 gegebenen kurzen psychologischen Erläuterung können wir schließen, daß an ein Vorstellen beim Gewissen auch nicht zu denken ist. Da aber mit Vorstellen, Denken, Fühlen, Wollen der ganze formelle Inhalt des menschlichen Seelenlebens auf Erden erschöpft ist, so ist für den, der jene einzigartige Thatsache des Schenkel'schen Gewissens noch nicht erlebt hat, der noch nichts weiter gethan als vorgestellt, gedacht, gefühlt, gewollt, so ist für den es auch nicht im entferntesten denkbar, wie er es anstellen solle, um das Gewissen auch einmal in jener einzigartigen Weise zu erleben. Vielleicht gelingt es uns, wenn wir das betrachten, was Schenkel als Inhalt seines Gewissens be-

Zusammensein mit anderem hervorgerufen werden, sind Vorstellen, Denken, Fühlen, Wollen. Wie nun schon oben gesagt ist, können wir darin, daß wir überhaupt vorstellen, denken ꝛc., uns nicht abhängig fühlen. Denn alsdann müßten ja diese Thätigkeiten dem eigentlichen Wesen unserer Seele zuwider sein. Wenn wir aber von dem Wesen unserer Seele das Vorstellen, Denken, Fühlen, Wollen abziehen, was bleibt uns dann übrig? Da ja auch das Ichgefühl nur bei einer jener vier Lebensäußerungen der Seele vorhanden ist, so bliebe uns nur ein Etwas übrig, das sich von

---

schreibt. Aber ganz abgesehen davon, daß es jedem unmöglich sein wird, sich eine Vorstellung von jenem „Tiefpunkt" zu machen, in welchem „das urgründliche Einssein des Subjects mit Gott" vor sich geht, ist es noch weniger begreiflich, wie im Gewissen eine „reale Demüthigung vor dem Unendlichen im innersten Punkt des Geisteslebens" enthalten sein kann, ohne daß das Gewissen auf irgend eine Weise den Werth des Unendlichen schätzt, d. h. also, ohne daß es fühlt. Am allerwenigsten begreife ich aber, wie man vom Gewissen als solchem alles Denken entfernt halten und doch zugleich behaupten will: „Im Gewissen, d. h. im Wissen des Menschen von sich selbst als einem ewigen und unendlichen, hat der Mensch sich nicht nur als sich selbst; er hat sich da in einem Urgrunde, den er ebenso sehr schlechthin von sich unterscheidet, als mit seinem Wesen eins setzt; er hat sich da im Absoluten als Endliches ꝛc. Aber, wird Herr Prof. Schenkel vielleicht antworten, wie „schülerhaft" misversteht man mich, nach meiner eigenen ausdrücklichen Erklärung sind ja diese Begriffe längst nicht mehr die Religion selbst, sondern „sowie ich nun anfange, über diese Erfahrung nachzudenken ..., so muß ich sie nothwendig verendlichen". Aber darum handelt es sich nicht, sondern darum, daß, wenn ich von etwas, das für mich ein Absolutes oder ein Endliches ist, die Begriffe des Absoluten und des Endlichen abziehe, jenes Etwas für mich alles Andere sein kann, nur kein Absolutes, nur kein Endliches mehr; daß ein Unterscheiden und ein als eins Setzen ganz und gar nicht anders möglich ist als durch die Thätigkeit des Denkens, daß also jene unterscheidende ꝛc. Thätigkeit des Gewissens, wenn sie ohne Denken vor sich gehen soll, alles Andere für mich sein kann, nur nicht mehr ein Unterscheiden, nur nicht mehr ein eins Setzen.

Wenn Herr Prof. Schenkel schließlich sich darauf beruft, daß er seine „eigene Psychologie" habe, so ist damit freilich die Brücke jeder Verständigung abgebrochen; uns bleibt dann nichts übrig als vom Standpunkt unserer Psychologie die seinige für recht willkürlich und phantastisch anzusehen.

dem, was wir überhaupt nicht kennen, durch nichts unterscheidet. Erst das, daß wir vorstellen, denken ꝛc., macht für uns das Wesen unserer Seele aus, und nur darin, daß sie vorstellen, denken, fühlen, wollen kann, hat sie die Möglichkeit ihrer Existenz.

Mit was sind wir denn nun zusammen? Wir sind mit so vielem verschiedenem Anderem zusammen, als es verschiedene aufeinander nicht zurückführbare Thätigkeiten unserer Seele gibt, welche in der Form, in welcher sie da sind, nicht von uns allein herrühren a).

So haben wir erstlich das Vorstellen. Dieses setzt außer uns voraus ein Reich der Wirklichkeit, von dem ich nur Kunde habe durch das Vorstellen. Diese Wirklichkeit erscheint als etwas so Nothwendiges, daß ich mir gar nicht vorstellen kann, wie es überhaupt keine Wirklichkeit geben könne; daß es irgendwelche Wirklichkeit geben müsse, drängt sich mir mit innerer Nothwendigkeit auf. Davon selbst, daß etwas sei oder nicht sei, kann ich ja nur darum reden, weil ich, die Wirklichkeit schon voraussetzend, weiß, was Sein ist; sogar also, wenn ich behaupten wollte, daß nichts sei, bedarf ich dazu der Wirklichkeit. Die Wirklichkeit ist aber auch

a) Behufs der Begründung und Veranschaulichung dieser auf empirische Weise aufgefundenen und gesonderten Thätigkeiten der Seele müssen wir nochmals auf die ausführlichen Untersuchungen Lotze's verweisen. Hat man aber die Absicht, irgend ein Bruchstück unserer gesamten Weltanschauung oder sie selbst zu construiren, so hat man nur die Wahl, vom theocentrischen oder vom anthropocentrischen Standpunkt auszugehen, d. h. entweder den Begriff Gottes als gegebenes Princip anzusehen und von ihm aus alles zu construiren, oder von dem erfahrungsmäßigen Inhalt des menschlichen Seelenlebens aus seine Schlüsse zu machen. Welchen Selbsttäuschungen aber man sich hingibt, wenn man den anderen Weg wählt, hat trefflich das Buch Thilo's gezeigt: „Die Wissenschaftlichkeit der modernen speculativen Theologie." Wie unsicher oder unmöglich es also ist, von einem außer der vollen Erfahrung liegenden Princip aus die Welt und die menschliche Seele consequent construiren zu wollen, ebenso sicher und fruchtbringend ist es, wenn nur einmal die Psychologie in ihren Grundzügen übereinstimmend festgestellt ist, von dem bekannten Leben der menschlichen Seele aus auf alles, mit dem wir als einem anderen zusammen sein können, Rückschlüsse zu machen. Diesen Weg wollen wir also in der folgenden Untersuchung einschlagen.

etwas absolut Selbständiges; die erzeugende Ursache in allem, was ist, kann sie selbst nicht wieder durch etwas Anderes, welches nicht Wirklichkeit wäre, erzeugt werden. Nichts Wirkliches kann erzeugt werden, ohne einen bewirkenden Druck gleichsam auf die Wirklichkeit selbst auszuüben. Um aber die Wirklichkeit zu bewegen, ein Wirkliches zu erzeugen, muß man selbst in dem Bereich der Wirklichkeit sein und nach ihrer eigenen Wirkungsweise sich richten. Wir selbst können nur etwas Wirkliches erzeugen, weil wir selbst ein Stück Wirklichkeit sind und durch die Kraft unseres Willens eine Ursache haben, der als Wirkung ein wirklicher Zustand der Wirklichkeit folgt, denn das Gesetz, wonach die Wirklichkeit sich fortlebt, ist das, daß jeder genügenden Ursache ihre bestimmte Wirkung folgt. So sind wir also mit einer Macht zusammen, welche absolut nothwendig und durchaus in sich selbständig ist.

Unsere zweite Thätigkeit ist die des Denkens. Jedes Denken setzt schon voraus, ehe es zu Stande kommen kann, das Reich der Wirklichkeit, da es nur eine Thätigkeit ist, welche das Vorgestellte trennt, verbindet, aufeinander bezieht. Als solche trennende, verbindende, beziehende Thätigkeit ist es gegründet auf eine Macht der Wahrheit, welche sie in den einzelnen Fällen ihrer Verwirklichung aufzusuchen strebt, und deren Grundgesetz das Gesetz der Identität ist. Die Wahrheit ist nun ebenso wie die Wirklichkeit eine Macht, die uns als solche absolut nothwendig erscheint und dadurch, daß sie ihren eigentümlichen Sinn durch sich selbst hat, auch durchaus selbständig ist. Daß, wenn überhaupt eine Wirklichkeit existirt, auch in derselben diese Wahrheit sein muß, daß A stets gleich A sein muß, das drängt sich uns als so absolut nothwendig auf, daß wir überhaupt es nicht denken können, daß A, so lange es ist, auch zugleich gleich Nicht-A wäre. Jede Welt, welche an Stelle dieser jetzigen sein möchte, scheint uns diese Wahrheit an sich tragen zu müssen. Daß etwas als wahr gilt, scheint uns auch nicht von irgend einer anderen Macht, die nicht Wahrheit wäre, abhängen zu können, so daß etwa Jemand machen könnte, daß etwas wahr wäre, was nicht schon vorher wahr wäre durch sich selbst; oder daß etwas, was vorher nicht wahr wäre, nun durch das Hinzutreten seines Willens wahr würde. Jeder kann

auf das Reich der Wahrheit nur einwirken, sofern er selbst Wahrheit in sich hat, sofern er ein die Wahrheit denkender Geist ist und sich dem Causalgesetz der Wahrheit anbequemt, welches, auf dem Grundgesetz der Identität beruhend, jede Entwickelung der Wahrheit vermittelt, dem Gesetz, daß jeder Grund seine Folge hat.

Eine dritte solche Macht lehrt uns nun das Fühlen; es weist uns hin auf die Macht des Guten. Wir erleben dasselbe in vielfachen Formen. Ein durch das Vorstellen erfaßtes, also ein sinnliches, macht uns das Gefühl des Angenehmen, des Zweckmäßigen, des Schönen, je nachdem es harmonirt mit dem wirklichen Leib, dem denkenden Geist oder den Formen, in welchen sich die sittliche Gesinnung bewegt. (Die Schönheit ist, rein gefaßt, nur eine Schönheit der Formen, und zwar gefallen nur die Formen, in welchen sich unsere sittliche Gesinnung ausgestaltet. Damit überein stimmt die Beobachtung, daß nur solche Reiche der Sinnlichkeit, welche wie das Reich der Töne und der Farben eine abgestufte Scala besitzen und also eine Zusammensetzung und Formen ermöglichen, zur Darstellung der Schönheit sich eignen, während Geruch, Geschmack, sinnliches Gefühl [Wärme, Kälte ꝛc.] uns nur angenehm oder unangenehm sein können.) Ein durch das Denken erfaßtes macht uns das Gefühl des Weisen oder des Wahren, je nachdem es übereinstimmt mit dem denkenden Geist oder mit den Formen des sittlichen Geistes. Auf den Leib kann aber ein gedachtes keinen Eindruck machen. So bleibt von allem Guten nur noch das Sittlich-Gute zurück, welches das eigentlich Gute ist. Es kann als solches weder direct auf den Leib, noch auf den denkenden Geist Eindruck machen. Es ist nur an dem Willen, an der Gesinnung, welche in uns das Gefühl des Sittlich-Guten erregen, wenn sie mit unserem Gewissen harmoniren.

So haben wir verschiedene Arten des Guten, aber das eigentlich Gute ist nur das Sittlich-Gute, und das andere muß, um unter das allgemeine Urtheil des Guten zu fallen, auf irgend eine Weise an dem Sittlich-Guten participiren. Sittlich-gut ist nur die Liebe, das heißt die Gesinnung, welche das Gut, das heißt die Glückseligkeit empfindender Geister, will. Alles andere Gute ist nur gut, so lange es dazu dienen kann, einer fühlenden Seele das Gefühl des Glückes zu machen, und so

lange das Glück, das es zu Werke bringt, nicht gegen das Sittlich-Gute verstößt. Gut ist das Angenehme, weil es dazu dienen kann, Jemanden das Gefühl von Glück zu verschaffen, das Zweckmäßige, weil es als Mittel dienen kann, jenes Gefühl zu bewirken, das Schöne, weil es das Sittliche hervorrufen und heben kann; gut ist das Weise, weil es die Kenntnis an die Hand gibt, Glück zu begründen, das Wahre, weil es zur Sittlichkeit leitet; das Sittlich-Gute selbst ist die sittliche Gesinnung, weil sie weiter nichts will als das Glück anderer und also, wenn sie vorhanden ist, implicite auch alles andere Gute vorhanden sein muß. Wenn also alle verschiedenen Arten des Guten an dem Sittlich-Guten participiren, so muß auch jeder Wille, welcher auf sie gerichtet ist, das Gefühl des Sittlich-Guten hervorrufen, und zwar in um so stärkerem Grade, als das gewollte Gute dem Sittlich-Guten näher steht. Sittlich-gut, ist das Glück einer empfindenden Seele zu wollen, also sie das Gefühl der Sittlichkeit, der Wahrheit, der Schönheit, der Weisheit, der Zweckmäßigkeit, des Angenehmen genießen zu lassen; sittlich-gut ist jede Arbeit, welche etwas erzeugt, was unter den Begriff des Guten fällt, jede Gesinnung, welche das bestehende Gute als solches anerkennt und achtet, welche alles aufsucht, was ihm nützen, alles abhält, was ihm schaden kann. Wenn wir alle diese einzelnen Fälle als gewiß voraussetzen dürfen, sobald die sittliche Gesinnung im ganzen da ist, und da das Angenehme, Zweckmäßige und Schöne nur am Reich der Wirklichkeit ist, das Weise und Wahre nur am Reiche der Wahrheit, so können wir sagen, sittlich-gut ist der Mensch, wenn das Willensverhältnis zum Reich der Wirklichkeit, der Wahrheit, der Liebe das richtige ist.

Nun haben wir zwar dargelegt, welche Fälle sittlich-gut sind; was aber das Gefühl des Sittlich-Guten sei, wissen wir noch nicht. Jedes Gefühl kann aber weiter nichts sein als das Innewerden davon, daß irgend ein Zustand oder eine Thätigkeit, darin wir sind, mit etwas übereinstimmt, was für uns unmittelbar ein unbedingt Werthvolles ist. Im sinnlichen Gefühl glauben wir den Werth, womit wir messen, selbst in der Natur unseres Körpers zu besitzen; beim geistigen Gefühl haben wir den Maßstab an der Wahrheit und Weisheit, welche wir kennen. Was für ein Werth es aber ist, wonach wir das Sittliche bemessen, das wissen wir nicht

immer, noch glauben wir diesen Werth auch stets selbst an uns zu haben. Warum gerade diese einzelnen Willensverhältnisse sittlich sind, ist uns oft unbekannt, nur müssen wir irgend ein Ideal des Guten voraussetzen, das, uns unbekannt und unbewußt, durch die kategorischen Aussprüche des Gewissens in uns wirkt, dessen Vorhandensein wir aber durch das Gefühl inne werden, welches das Resultat einer Vergleichung mit jenem anzunehmenden absoluten Guten ist. Zwar da das Gefühl des Guten stets da eintritt, wo eine Gesinnung vorhanden ist, welche das Glück der Seelen auf directem oder indirectem Wege fördert, so dürfen wir wol schon vermuthen, daß jenes absolute Gute eine absolute Liebe sei. Vorläufig aber weist uns das Gefühl des Guten nur auf eine Macht des Guten hin, die wir in verschiedenen Graden verwirklicht finden. Auch das Reich des Guten erscheint als absolut nothwendig. Welche Welt auch sein möge, welche Wahrheit und Wirklichkeit, daß dieselbe irgend einen Werth haben müsse, entweder gut oder nicht gut, daß es kein Etwas geben könne, was sich aller Werthschätzung entziehen könnte, das scheint uns als absolut nothwendig gefordert werden zu müssen. Ebenso ist es einleuchtend, daß die Werthe gut und nicht gut in ihrem Wesen nicht bedingt sind durch ein anderes, welches nicht gut oder nicht-gut wäre, daß also Niemand machen kann, daß etwas, was gut ist, nicht-gut werde, oder, was nicht-gut, gut werde, daß etwas gut oder nicht-gut werde, was nicht schon an und für sich gut oder nicht-gut war. Jeder, der im Reich des Guten etwas wirken will, muß unbedingt seinem Gesetz folgen, daß jedes Gut, das heißt jedes Glück, nur hervorgebracht wird durch das entsprechende Gute, daß Jenem als Zweck dieses als Mittel entsprechen muß.

So zeigt uns das Vorstellen, Denken, Fühlen, daß wir zusammen sind mit den Reichen der Wahrheit, der Wirklichkeit, des Guten, in welchen eine absolute Wirklichkeit, eine absolute Wahrheit, ein absolutes Gute, welches das Sittlich-Gute, die Liebe, ist, sich offenbart. Das Wollen, das vierte in der Seele, setzt durch das, was es will, eben jene drei Reiche voraus, als reines Wollen aber nur das, daß auch ich dem Reich der Wirklichkeit angehöre und daß mein Wille reine Ursache ist. Alles also, was für mich als ein

anderes da ist, wird erschöpft durch die Aufzählung der Reiche der Wirklichkeit, der Wahrheit, des Guten. Nur indem ich mit diesen drei Reichen zusammen bin, kann ich mein Leben entfalten, es ist also das Zusammensein mit ihnen das lauterste Lebensgefühl und Freiheitsgefühl. Abhängig sind wir nur dann, wenn wir gegen unseren Willen gehindert werden, den drei Reichen anzugehören. Der Begriff der Freiheit kann als ein rein formaler nie erschöpft werden, sondern er setzt stets ein bestimmtes Positives voraus, an das Zusammensein mit welchem sich erst Freiheit oder Abhängigkeit knüpft. So auch hier. Wir sind abhängig, wenn eine fremde, nicht hinwegzuräumende Macht uns aus dem Reich der Wirklichkeit hinausdrängt, in uns den Tod pflanzt; aus dem Reich der Wahrheit, indem sie an Stelle der Wahrheit den Irrtum und die Lüge setzt; aus dem Reich des Guten, indem sie das Gute in uns in das Gegentheil vertauscht, so daß nun das Böse für uns das Erstrebenswerthe, das Gute das Hassenswerthe wird. Von einer solchen Macht, welche uns dadurch den Boden, auf welchem wir allein leben können, aus dem wir selbst erwachsen sind, unter den Füßen wegzieht und uns zu Gefangenen von etwas macht, das unserem innersten Wesen diametral entgegengesetzt ist, würden wir uns stets abhängig fühlen, welches eigentümliche Lustgefühl der Verkehrtheit uns auch immer bei diesem Abhängigkeitsgefühl begleiten möge. Es ist dieses das Abhängigkeitsgefühl, womit der verhärtetste Bösewicht sich doch von seinem eigenen Bösen abhängig fühlt, und es ist die Person des Teufels, durch welche diese verderbliche Macht als Person dargestellt würde. Nur wenn das Verkehrte in uns Macht gewonnen hat, wir verkehrt geworden sind und aus dem Gebiet des reinen Lebens heraustreten, merken wir auch, daß unser Leben in seinen Grundfesten durch jene drei Reiche bedingt ist. Diese drei Reiche der Wirklichkeit, der Wahrheit, des Guten stehen sich aber nicht feindlich gegenüber, sondern sie bilden eine Harmonie und sind ineinander verflochten. Zum Reich der Wirklichkeit gehören auch die verwirklichten Wahrheiten, welche nur gelten, sofern sie an der Wirklichkeit sind, und ebenso die verwirklichten Werthe, welche nur empfunden werden können, sofern sie an einem Wirk-

lichen sind. Ebenso durchdringt das Reich der Wahrheit die Wirklichkeit der Natur und der Geister, wie auch das Reich des Guten, und endlich hat sowol die Wirklichkeit als auch die Wahrheit ihren Werth. Die Durchdringung dieser drei Reiche ist aber die Welt, und es gibt nichts, von dem wir wissen, was nicht in dieser Harmonie eingeschlossen wäre. Nun macht diese Welt auf uns durchaus nicht den Eindruck der Dreiheit, sondern der Einheit. Wenn so diese drei Potenzen, die in ihrem Wesen durchaus verschieden sind, doch gegenseitig sich durchdringen, so daß sie als eines erscheinen, so ist es nicht anders möglich, als ein untheilbares Eines anzunehmen, welches in allen dreien zugleich als in seinen verschiedenen Daseinsweisen gegenwärtig ist und so die Wechselwirkung vermittelt, welche sonst nie vollständig erklärt werden kann. Das einzige Beispiel aber, das uns vollständig davon überzeugt, daß drei so verschiedene Potenzen, wie die Wirklichkeit, die Wahrheit, das Gute, doch nur verschiedene Daseinsweisen eines und desselben Dinges sein können, ist nichts Anderes als unser eigenes Seelenleben, wo Vorstellen, Denken, Wollen, ebenso disparat als Wirklichkeit, Wahrheit und Gutes, keines auf das Andere zurückführbar sind und doch die Einheit der Seele, welche in allen zugleich als die bewirkende Ursache gegenwärtig ist, unmittelbar empfunden wird. So ist auch obiger Gedanke für mich nur klar, wenn die Macht, welche in Wirklichkeit, Wahrheit und dem Guten sich verschieden offenbart, ein Geist ist; welche Vorstellung dann mit keinem anderen Namen genannt werden kann, als dem Namen Gott, da sie sich mit der Vorstellung Gottes deckt. Gott ist die absolute Wirklichkeit, die absolute Wahrheit, das absolute Gute; wo Gott mit seiner Macht gegenwärtig ist, da ist das Wirkliche, was er denkt, ist die Wahrheit, sein Wille ist die Liebe, das Gute. So ist also auch das normale Gefühl des Zusammenseins mit Gott nicht Abhängigkeitsgefühl, sondern Lebensgefühl, Freiheitsgefühl, denn in ihm leben, weben und sind wir.

Erst so, wenn wir annehmen, daß Gott die Liebe ist und daß derselbe Gott sich in anderer Weise auch in der Wirklichkeit und der Wahrheit offenbart, ist klar, warum wir uns in Uebereinstimmung mit dem absolut Guten, das heißt warum wir uns sittlich-gut

fühlen, nicht nur wenn wir im richtigen Verhältnis zu den Forderungen der Liebe, sondern auch wenn wir im richtigen Verhältnis zur Wirklichkeit und Wahrheit stehen. Denn dann hat Gott auch aus Liebe sich in der Wirklichkeit und Wahrheit offenbart, um durch ihren Genuß die Menschen glücklich zu machen, und damit der gute Mensch in seinem dunkeln Drang stets des rechten Wegs sich bewußt bliebe, hat Gott das Innewerden der Uebereinstimmung mit ihm nicht nur an die Fälle geknüpft, wo das richtige Verhältnis zu den Forderungen der Liebe da ist, sondern auch an das richtige Verhältnis zur Wirklichkeit und Wahrheit.

Jene absolute Bedingtheit unseres Daseins durch Gott ist es gewiß, welche Schleiermacher zur Aufstellung seines absoluten Abhängigkeitsgefühls veranlaßt hat. So lange wir uns aber nur von jenen drei Mächten bedingt fühlen, ohne sie zu einer Person zu vereinigen, in welcher ich nun selbst einen Gegenstand habe, zu dem ich in sittlicher Beziehung stehen kann, so lange ist unsere Verehrung nur die von Naturmächten oder von Göttern, nicht von Gott. Je mehr die Vorstellung dieser verehrten Mächte sich der reinen Vorstellung Gottes nähert, wird auch die Frömmigkeit eine reinere. Wie Gott nach seiner Weisheit an gewisse Fälle das Gefühl der Sittlichkeit gebunden hat, so an diesen Fall, wo ich, wenn ich im richtigen Willensverhältnis zu der Macht der Wirklichkeit, der Wahrheit, des Guten (der Liebe) stehe, dadurch im richtigen Willensverhältnis zu der Person Gottes zu stehen glaube, d a s G e f ü h l d e r F r ö m m i g k e i t als eine besondere Art des sittlichen Gefühles. Auch hier wohlbegründet, da ja das richtige Verhältnis zu Gott mit dem richtigen Verhältnis zu jenen drei Mächten zusammenfällt, ohne diese Frömmigkeit aber stets der Sittlichkeit die Vollendung mangeln wird und das seligste Glück des Menschen aus dem gläubigen Verkehr mit Gott entsteht, sofern er eine Person ist. Es wird das Gefühl der Sittlichkeit in der Frömmigkeit nicht nur besonders gefärbt, sondern erhöht und erweitert.

Während Sittlichkeit ohne Frömmigkeit keinen Grund dafür weiß, warum gerade diese einzelnen Fälle sittlich sind, so sagt mir der fromme Glaube: die Liebe ist der Wille eines heiligen Gottes,

jede Wirklichkeit, jedes Gesetz der Wahrheit muß geachtet werden als eine Offenbarung Gottes, alles, was der zu Recht bestehenden Wirklichkeit, der Wahrheit, dem Guten entgegentritt, ist zu bekämpfen im Namen Gottes als eine gottfeindliche Macht, jede Hülfe, die zu suchen ist, muß man bei Gott suchen und finden. Wirklichkeit und Wahrheit sind mir nun geheiligt, die Wahrheit und das Gute sind nun etwas Wesenhaftes, die Wirklichkeit und das Güte sind durch die Wahrheit verklärt. Und in dieser allmächtigen, allweisen, allheiligen Person Gottes habe ich nun in großartiger Zusammenfassung eine Person, welche in eminenter Weise meine Liebe und Dankbarkeit, mein Vertrauen und meinen Gehorsam, kurz alle sittlichen Beziehungen, welche zwischen sittlichen Geistern stattfinden können, herausfordert. So soll mein ganzes Dasein nun in allen seinen Beziehungen nicht nur vom sittlichen Gefühl, sondern auch vom frommen Gefühl insbesondere begleitet sein, und diejenige Gesinnung, welche darauf gerichtet ist, daß dieses stets geschieht, ist die Frömmigkeit.

Wir haben also zu der Definition der Frömmigkeit dreierlei nöthig, erstens den die Erkenntnis Gottes enthaltenden Glauben, zweitens das die richtige Beziehung zu dem Begriffe Gottes begleitende fromme Gefühl, drittens die Willenskraft, welche auf Herstellung dieses Gefühls gerichtet ist.

Durch die Willenskraft gehört die Frömmigkeit dem Reich der Wirklichkeit an, durch das fromme Gefühl dem Reich des Guten, durch den die Erkenntnis enthaltenden Glauben dem Reich der Wahrheit, und keines von diesen drei ist bei der Definition der Frömmigkeit zu entbehren.

Es erhebt sich nun die Frage nach der Entstehung der Frömmigkeit als solcher. Nach der Ansicht Schleiermachers ist sie angeboren. Wir können von vornherein dagegen Zweifel hegen. Alles, was dem Menschen wirklich angeboren ist, kann auch von ihm nicht abgeworfen werden, denn er hat es zu seinem Wesen nöthig. Wir sehen aber, daß viele von den Offenbarungen in der Geschichte des Reiches Gottes nur darauf gerichtet sind, die verderbte Gotteserkenntnis, das verderbte fromme Gefühl zu reinigen, die mangelnde sittliche Willenskraft den Menschen einzupflanzen. Wenn man auch

diesem Einwurf mit der Bemerkung ausweichen will, daß auch das Angeborene verderbt werden könnte, so bleibt doch immer auf diese Weise nicht zu erklären die Hartnäckigkeit und Bestimmtheit so vieler Atheisten. Es wird bei einer Untersuchung der Frage die Hauptfrage die sein, ob der Glaube an Gott angeboren sei, da, wenn dieses verneint wird, die Frömmigkeit, sofern sie Gefühl und Willenskraft ist, auch nicht angeboren sein kann.

Ist der Glaube an Gott den Menschen angeboren? Der Inhalt des Glaubens an Gott besteht 1) aus der Vorstellung Gottes als eines persönlichen Wesens, 2) aus der Kenntnis der Beziehungen, in welchen dieser Geist zur Welt steht, wodurch diese Vorstellung eines Geistes sich von den Vorstellungen anderer Geister unterscheidet und die Vorstellung Gottes als einer Person erst zum Begriff Gottes erhoben wird. Jene Beziehungen sind aber keine anderen als die schon erwähnten zum Reich der Wirklichkeit, der Wahrheit, des Guten.

Jede Vorstellung kommt erst dann in uns zu Stande, wenn wir uns etwas vorgestellt haben. Die Vorstellung einer Persönlichkeit kann nicht eher in den Menschen kommen, als bis er sie sich, durch Erfahrung an sich oder anderen, gemacht hat. So kann die Vorstellung Gottes als einer Person nicht angeboren sein. Noch weniger aber die Kenntnis jener Beziehungen Gottes zur Welt, ohne welche ja die Vorstellung einer bloßen Persönlichkeit mit dem Begriff Gottes noch gar nichts zu thun hat. Die Kenntnis jener Beziehungen setzt ja nicht nur die Vorstellung Gottes als einer Person und die Vorstellung der Welt voraus, sondern die Beziehungen selbst setzen voraus die Erfahrungen einer lebendigen Wirklichkeit. Also kann diese Erkenntnis nicht angeboren sein. Ganz in dieselben Schwierigkeiten würde auch die Ansicht verwickeln, die Erkenntnis Gottes sei, ohne jene geforderte Erfahrung schon vorzufinden, dem Menschen durch äußere Offenbarung plötzlich gegeben. Was würde es auch nützen, den Begriff Gottes so, als angeboren oder gegeben anzusehen? So lange nicht das Wesen und die Macht dieses Begriffes sich als mit dem Reich der Wirklichkeit, der Wahrheit, des Guten, welche uns unmittelbar sich aufdrängen und wonach alles zu messen wir durch unsere Natur be-

rechtigt sind, deckend erwiesen haben, so lange ist jener Begriff doch nur ein leerer Begriff, weit entfernt von dem Werth, welchen wir Gott wirklich beilegen und welchen wir dann weit mehr in jenen drei Reichen verwirklicht finden würden.

Was kann dann überhaupt dem Menschen angeboren sein, und was ist ihm etwa angeboren? Wenn wir die Frage beantworten wollen, so meinen wir natürlich nicht die Natur der Seele beschreiben zu können, wie sie ist, wenn man sie ganz isolirt und vor aller Berührung mit der Welt denkt. Vielmehr glauben wir nur angeben zu können, wie es etwa der Seele angeboren sei, sich zu äußern, wenn jene Berührung eintritt, da alles, was wir von der Seele und ihrem Leben wissen, in ein Nichts zerrinnt, sobald wir das Zusammensein mit der Welt wegdenken.

Das ganze innere Leben in seiner bunten Manigfaltigkeit besteht aus Vorstellungen, Gedanken, Gefühlen, Willensäußerungen. Es gehören diese vier zum Wesen der menschlichen Seele, und ohne eines derselben wäre eine menschliche Seele nicht vollständig. Es kann also Angeborensein auf allen vier Gebieten liegen. Nun kommt aber das Vorstellen im einzelnen nur zu Stande durch das Zusammensein mit dem Reich der Wirklichkeit, das Denken durch das Zusammensein mit dem Reich der Wahrheit, das Fühlen durch das Zusammensein mit dem Reich des Guten, das Wollen durch das Zusammensein mit jenen drei vereinigten Reichen. Da es uns aber als einzelnen Seelen nicht angeboren ist, stets mit den drei Reichen zusammensein zu müssen, wie ja auch oft die Berührung mit einem oder dem andern in den Hintergrund tritt, so können uns weder angeboren sein die einzelnen Vorstellungen, Gedanken, Gefühle, Willensäußerungen, die erst durch das jedesmalige Zusammensein entstehen, noch kann uns angeboren sein, daß wir, abgesehen von jenen drei Reichen, vorstellen, denken, fühlen, wollen, sondern nur, daß, wenn wir mit jenen drei Reichen zusammen sind, wir dann die Fähigkeit haben vorzustellen, zu denken, zu fühlen, zu wollen nach einer bestimmten uns angeborenen Art und Weise.

Mir ist also angeboren 1) wenn ich mit dem Reich der Wirklichkeit zusammenkomme, daß ich vorstelle und zwar in der Art, daß ich einzelne Punkte der Wirklichkeit als Dinge auffasse, welche

mit gewissen Eigenschaften begabt sind, die zusammen ich als ein Ganzes mir vorstelle; daß ich mir die Dinge als im Raum seiend vorstelle, daß ich die veränderten Zustände des einen als Wirkungen ansehe, von denen ich die Ursache in der lebendigen Thätigkeit anderer sehe und daß ich diesen Causalzusammenhang in einer Zeit abfließend glaube; 2) wenn ich mit dem Reich der Wahrheit zusammenkomme, daß ich denke und zwar so, daß ich auf Grund des mir absolut einleuchtenden Gesetzes der Identität die einzelnen Wirklichkeiten mit einander vergleiche, aufeinander beziehe, von einander trenne und daß ich die einzelnen Dinge als durch das Band der Beziehungen verbunden zu einer sinnvollen Welt ansehe, indem ich, mich des mir angeborenen Gesetzes vom Grund und seiner Folge bedienend, vom vielen Besonderen zu dem Allgemeinen aufsteige, welches, als Eines geltend in den besonderen Fällen, diese zur Einheit verknüpft; 3) wenn ich mit dem Reich des Guten zusammenkomme, daß ich fühle und zwar so, daß ich je nach der Art des Gefühls als eines Gutes auch den Werth dessen, durch das mein Gefühl erregt wird, beurtheile, indem ich jedes Gut als ein gewolltes Ziel auf ein Gutes, durch welches es vermittelt ist, zurückführe, und daß ich als den höchsten Werth das Sittlich-Gute ansehe; 4) wenn ich mit den vereinten drei Reichen zusammenbin, die Fähigkeit zum Wollen, das heißt vermittelst der motorischen Nerven die Ursache von Wirkungen in dem anderen sein zu können. Wir haben also, um die Entstehung der Frömmigkeit erklären zu können, nichts als ein Reich der Wirklichkeit, der Wahrheit, des Guten und dem gegenüber die Seelen, welche durch Vorstellen, Denken, Fühlen den Zugang zu jenen drei Reichen haben und in der Ursächlichkeit des Willens das Mittel, um nach gewissen Gesetzen auf sie einzuwirken und sich ihrer zu bemächtigen. Aus diesen gegebenen Factoren muß wie der ganze bunte Inhalt unserer Weltanschauung, so auch die Religion hergeleitet werden. Wenn wir aber auf diese Weise die Religion herleiten, so ist sie weder als solche angeboren, noch ist ihr Ursprung ein zufälliger, sondern wir denken sie als in Gottes Weltplan gleich als zu ihrer Zeit entstehend eingeschlossen. Diejenigen aber, welche meinen, auf diese Weise sei die Würde der Religion gefährdet, weil sie in ihrer

Entstehung und in ihrem Bestand abhängig sei von der profanen Welt, die haben vorher erst die Welt profan machen müssen, indem sie den heiligen Gott, welcher sich in ihr offenbart, daraus entfernt haben. Wenn die ganze schöne Sinnlichkeit, dieser holde Schein, in dem wir leben und welcher eine Quelle so vielen Glückes ist, nicht zu Stande kommt, so lange die Seele oder die Außenwelt für sich bleibt, sondern erst aus dem Zusammensein beider emporblüht und wenn Gott dieses Glück nur auf diese Weise des Zusammenseins uns erreichen läßt, warum sollen nicht, um so zu sagen, die höheren Daseinsformen der Welt, wenn sie mit unserem denkenden und fühlenden Geiste zusammentreffen, auch höhere Leistungen desselben in's Leben rufen und warum sollte dieses dann, wenn es wirklich so wäre, eine Gottes unwürdige Einrichtung sein? Wer will denn darüber urtheilen, was Gottes würdiger sei, eine plötzliche oder eine allmähliche Schöpfung? Das, was der Religion und dem Gottesbegriff ihren Werth gibt, ist weder ihre Entstehung, noch ihr Begriff als solcher, sondern allein das Werthgefühl, welches sich, wenn jene erzeugt sind, sich damit verknüpft und das wie allem höchsten und besten in der Welt, so auch diesen Dingen erst ihren Werth gibt.

Man wende auch nicht ein, da wir den ursprünglichen Zustand des Menschen als von einem richtigen und ungetrübten Gefühl begleitet denken, müßte die also entstandene Religion nothwendig eine reine sein, während es durch die Geschichte feststehe, daß die Menschheit von thierischer Roheit zu immer reinerer Sittlichkeit aufgestiegen sei. Ist dieses schon so ohne Zweifel? Unsere ältesten geschichtlichen Nachrichten sind doch gewiß in einer Zeit fixirt, wo jener Zustand nicht mehr sein konnte. Auch wenn man von den unvollkommenen Anfängen im intellectuellen Gebiet auf einen Anfang thierischer Roheit im sittlichen Gebiet schließen will, geht man fehl. Denn abgesehen davon, wie es ganz unmöglich ist, da, wo das Gegentheil fast der Sittlichkeit von vornherein sein soll, die Entstehung der Sittlichkeit zu denken, so begeht man eine Inconsequenz. Wenn man die Parallele richtig ziehen wollte, müßte man dann ja die Menschen auf dem Gebiet der Wirklichkeit und Wahrheit mit Krankheit, Schwäche, absolutem Irrtum anfangen

lassen, was man doch gewiß nicht will. Wenn man aber den Menschen auf dem Gebiet der Wirklichkeit und Wahrheit die unentwickelten, aber auch unverdorbenen Anlagen lassen will, die erst durch die Entwickelung zu allen den späteren manigfachen und schönen Resultaten führen, so muß man auch auf dem Gebiet des Guten dem Menschen das noch ungetrübte und reine Gefühl für das Schöne, Wahre und Sittliche lassen, die Kenntnis aber davon, was in den einzelnen Fällen schön, wahr, sittlich sei, der Entwickelung überlassen. Diese wird dann freilich auch irre gehen können und so vielleicht zu einem Zustand führen, der bei mangelhafter Kenntnis der ihm vorangegangenen Zeit zu der Ansicht führen kann, der Anfang der Menschheit sei die thierische Roheit gewesen. Es ist aber auch geschichtlich noch keineswegs erwiesen, daß die Völker sich erst allmählich aus einem Zustand der niedersten Stufe zur Humanität und Sittlichkeit emporgerungen haben. Zwar die meisten Völker sind in den ältesten Zeiten, von denen wir Kenntnis bei ihnen haben, Verehrer sittlich ziemlich tiefstehender Gottheiten gewesen. Da man nun annehmen kann, daß in der sittlichen Entwickelung die sittliche Erkenntnis immer von dem Stand der Sittlichkeit abhängt, so kann man daraus wol auf einen Zustand tiefstehender Sittlichkeit bei den alten Heiden schließen. Es weisen jedoch andere Nachrichten, welche den Anspruch machen können, aus älterer Zeit als fast alle anderen zu stammen, uns bei einer bedeutenden Volksfamilie auf einen Zustand der Sittlichkeit in den alleraltesten Zeiten, der alle späteren Stufen des Heidentums übertrifft. Ganz abgesehen von der sittlichen Kraft und Erkenntnis im jüdischen Volk, welches ja durch die erziehenden Offenbarungen Gottes zu einer Ausnahmestellung geführt war, weisen die ältesten Nachrichten über die Arier uns auf eine sittliche Religion hin. Einen Gott, den die ältesten Inder verehrten, våruna, finden wir bei den Persern wieder im Ormuz (ursprünglich ahura mazdâ), bei den Deutschen im Wodan, bei den Griechen im οὐρανός. Dieser durch die Wissenschaft als ein und derselbe nachgewiesene Gott weist uns hin auf eine uralte Zeit, wo alle diese verschiedenen Stämme der Indogermanen, noch zu einem Volk vereinigt, eine Religion hatten, eine Zeit, welche tiefer als alle anderen, von

denen wir Spuren haben, hinabreichen muß. Zugleich aber weist sich diese Religion auch als eine sittliche aus. Darüber spricht sich Professor Roth also aus[a]): „varuna herrscht auch im sittlichen Gebiet; er hat für die Menschen ein- für allemal die Gesetze gegeben, welche Niemand übertreten darf. Wer sie verletzt, den findet seine Strafe. Man spricht gewöhnlich dem Heidentum das Bewußtsein der Sünde ab; hier ist es. Es gibt Lieder voll demütiger Sündenerkenntnis vor ihm, voll Kummer darüber, daß man täglich seine Gesetze übertritt. Zu ihm wird gebeten um Tilgung der Schuld. Gott wird dem, der sich reuig zu ihm wendet, vergeben und die Folgen der Sünde aufheben." Noch reiner hat sich der sittliche Begriff bei Ormuz erhalten, welcher als der gute Gott dem (erst später von den Persern dazu erdichteten) bösen, aber schwächeren Ahriman gegenüber steht. Wir haben also hier Spuren, die uns berechtigen, den ältesten Stand dieser Völker als einen sittlichen anzusehen, so daß die Anschauung, welche sich auf die geschichtlich überlieferte Roheit der ersten Anfänge der Völker stützt, vorläufig als zurückgewiesen angesehen werden darf. Aber wenn man auch, anderen Fachmännern folgend, in den ältesten Ueberlieferungen der Arier nicht die Spuren eines sittlichen Monotheismus, sondern eines natürlichen Polytheismus finden wollte, so wäre man dadurch doch noch nicht berechtigt, davon ausgehend einen sicheren Rückschluß auf die Art der Entstehung der Urreligion zu machen, welche in einen bedeutend früheren Zeitraum fallen kann.

Wenn nun die oben beschriebenen reinen Anlagen als ursprüngliche angenommen werden dürfen, wie kann sich daraus die Religion entwickeln? Wir meinen etwa so: Von den vier Daseinsweisen der menschlichen Seele: Vorstellen, Denken, Fühlen, Wollen kann streng genommen es nur das Fühlen sein, welches den Menschen dazu antreibt, sich zu entwickeln. Jeder Vorgang, der in ihm geschieht ohne Betheiligung des Gefühls, geht gleichsam wie ein fremder durch ihn hindurch. Jedes Vorstellen und Denken, in dem er sich gerade befindet, mag es noch so complicirt sein,

---

a) Allgemeine Geschichte der Religionen, gelesen an der Universität zu Tübingen. 1866.

sobald es von allem Gefühl als der Schätzung seines Werthes entblößt ist, bleibt ein kalter Mechanismus, der auch nicht im geringsten antreiben kann, aus dem gerade eingenommenen Zustand herauszutreten. Das also, was antreibt, vom Gegebenen fortschreitend ein Höheres, hier den Begriff Gottes, zu gewinnen, ist das Gefühl.

Das Gefühl der Schönheit wird erstlich vermittelst der Phantasie den Menschen antreiben, die Welt als ein Ganzes aufzufassen, die bunte Manigfaltigkeit von einzelnen Wirklichkeiten, Wahrheiten, Werthen nicht als ein lose aneinander hängendes und bloß nebeneinander seiendes Conglomerat anzusehen, sondern als eine Welt, deren einzelne Theile zusammengehören, zu dem bekannten Bruchstück der Welt alsdann eine allgemeine Ursache zu denken, deren Wirkung sie ist, da diese Vorstellung allein dem Menschen das Bild eines in sich abgeschlossenen Ganzen gibt. Das Gefühl der Wahrheit wird ihn dann dazu treiben, alle einzelnen Fälle, welche, wie die Erscheinung der Arten, Gattungen, Perioden rc. durch die Aehnlichkeit auf einen und denselben Sinn hinweisen, als verschiedene Ausdrucksweisen eines Gesetzes, welches als das Allgemeine im Besonderen lebt, anzusehen und so die ganze gesetzmäßig geordnete Welt in ihren Besonderheiten als verschiedene Folgen eines allgemeinen, die ganze Welt in ihrer gesetzmäßigen Entwickelung und Abstufung beherrschenden Grundes aufzufassen. Ebenso wird den Menschen sein sittliches Gefühl dazu antreiben, anzunehmen, daß alles, was sittlich ist, nicht darum uns als sittlich sich aufdrängt, weil es mit einer dunkeln Stimme in uns als einer blinden Naturnothwendigkeit übereinstimmt, sondern daß diese kategorische Stimme selbst nur der einzelne Ausdruck des Willens einer absoluten sittlichen Macht ist, daß alles Einzelne, was uns als Pflicht erscheint, im Grunde doch auf ein und dasselbe Ziel unserer Bestimmung geht und daß dieses Ziel nicht ein in der Luft schwebendes zufälliges, sondern ein von einem sittlichen Geist als Ziel gewolltes ist. Denn jedes Gut, sei es nun das noch zu erreichende Ziel, sei es das schon an der gegebenen Welt genossene Glück, ist der Mensch durch sein sittliches Gefühl gezwungen, auf ein Gutes zurückzuführen, welches jenes Gut beabsichtigt. Die Vorstellung aber

dessen, was diese allgemeine Ursache, diese ursächliche Allgemeinheit, dieses absolut Gute sein kann, ist für den natürlichen Menschen nur die Vorstellung eines persönlichen Geistes. So wird der Mensch dazu angetrieben, unwillkürlich, nicht durch mühsame Reflexion, sondern durch das ihm im Fühlen unmittelbar gegebene höchste Ideal den Begriff Gottes zu bilden.

So wie dem Menschen, ohne daß er von der Thätigkeit seines Geistes weiß, das Bild der Welt als ein gegliedertes, zusammengehöriges entgegentritt, so wie er unwillkürlich die Arbeit der Besonderes unter ein Allgemeines zusammenfassenden Begriffsbildung vollzieht, so tritt ihm in ähnlicher Weise, vorausgesetzt, daß seine ursprüngliche, reine Natur noch nicht getrübt ist, beim Anschauen der Welt auch bald das Bild Gottes, wenn auch in ganz allgemeinen Umrissen, entgegen, welches mit zunehmender Erfahrung auch stets vollständiger und reiner sich ausgestalten muß. Doch erst dann, wenn die Vorstellung Gottes als eines persönlichen Geistes in die richtige Beziehung zur Wirklichkeit, Wahrheit und vor allem zur Sittlichkeit gebracht ist, verdient sie den Namen Gottes. Man halte nicht entgegen, es sei dem natürlichen Menschen viel eigener, eine blinde Naturmacht zu glauben. Dieser zwar heute den Menschen vielfach eigenere Glaube kann nur die Folge eines lange in der Irre gegangenen Bildungsprocesses sein, während dem natürlichen Menschen sein eigenes inneres Leben das einzig Klare ist, also die Vorstellung eines Geistes, der als tragende Kraft in allen Thätigkeiten des Geistes doch ein untheilbares einziges Ich ist. Wir dürfen auch wol bitten, nicht darum eine solche Entstehung des Gottesbegriffes für unnatürlich zu halten, weil wir bei ihrer Beschreibung nur wissenschaftliche und abstracte Begriffe angewandt haben. Das, was in seinem Wesen in Folge unseres discursiven Denkens nur durch Zurücklegung eines complicirten und schweren Gedankenganges zu begreifen ist, kann darum doch eine ganz natürliche und leicht ausgeübte Thätigkeit des menschlichen Geistes sein. Wie sehr den Menschen beim Vorstellen ein angeborenes ästhetisches Gefühl für das Ganze leitet, zeigt die Erfahrung. Wenn wir genau bedenken, so sieht der Mensch eigentlich nichts als ein buntgefärbtes Feld, zusammengesetzt aus Licht und Schatten und

allen möglichen Farben. Dennoch fällt es ihm gar nicht ein, es so aufzufassen, sondern er zertheilt die ganze Fläche in lauter zusammengehörige Ganze, welche wir Dinge nennen, und ergänzt das Bild jedes Ganzen noch durch die Vorstellung einer Kraft, welche er in jedem Dinge wohnen läßt. Das alles thut er, ohne den rechtfertigenden Grund dafür zu wissen, der in schwierige Untersuchungen verwickeln würde. In welche tiefe metaphysische Fragen führt es uns nicht, wenn wir erklären wollen, warum wir die eine Weise des Daseins mit einem Adjectiv, die andere mit einem Verbum ꝛc. bezeichnen, und doch geht jedermann, ja schon das Kind, gleichsam spielend über diese Abgründe hin und bedient sich der verschiedenen Sprachformen, als wenn das ganz selbstverständlich wäre. Wie einleuchtend sind nicht andererseits die Grundsätze der Mathematik und wer kann sie beweisen? Symmetrie, Tact, Rhythmus, Sinn für jede Art von Gleichheit und Aehnlichkeit finden wir selbst bei den rohesten Völkern. So ist es ferner auch ein unwillkürlicher Zug des Menschen, alles, was an Sittlichkeit auch nur durch Nachahmung ihrer äußeren Form erinnert, auf ein Sittliches zurückzuführen. Die Religionsgeschichte bietet Beispiele genug dafür, wie dieser Zug sogar zu den größten Irrtümern geführt. Und ist es nicht derselbe Zug, wenn wir das Veilchen bescheiden, die umschlingende Ranke zärtlich finden, wenn wir ein lebloses Ding, das uns Schmerz oder Aerger verursacht, im Zorn schlagen, als habe es ein Unrecht begangen. Warum soll den natürlichen Menschen das regelmäßige und gesetzmäßige Auftreten der sittlichen Verpflichtungen (seien sie auch nur in der Form der Sitte enthalten) nicht auf ein sittliches Wesen führen, wie er selbst ist? Warum soll der Mensch auch ferner nicht aus dem sinnvollen Glück, welches er aus dem Genuß des Lebens zieht, in das er sich hineingestellt findet, schließen dürfen auf ein gutes Wesen, dem er dieses Gut verdankt? Warum soll das alles nicht geschehen, ohne daß er sich darüber klar ist, daß es wissenschaftlich unmöglich ist, ein sittliches Verhalten gleichsam aus der Luft entstehen zu lassen oder einem Wesen zuschreiben zu können, das selbst keine Ahnung von Sittlichkeit hat?

Ein anderes könnte man vielleicht noch einwenden. Es lasse

sich nämlich wohl einsehen, wie es möglich sei, daß, wenn wir mit einem Gegebenen zusammenträfen, wir im Stande wären, zu beurtheilen, ob es schön, wahr, gut sei, aber nicht das, wie das Gefühl für Schönheit, Wahrheit, Gutes uns antreiben könnte, etwas zu erzeugen, von dessen Dasein wir noch gar nichts wüßten. Dem dürfen wir wol folgende Ueberlegung entgegenstellen: die Beurtheilung einer Sache geht nicht so vor sich, daß die zu beurtheilenden Dinge mit dem fertigen Urtheil des Schönen, Wahren, Guten gleichsam wie mit einer Etikette versehen sich uns aufdrängen. Vielmehr wie die Außenwelt ist, wenn wir nicht mit ihr zusammensind, wissen wir gar nicht, und alles, was wir jetzt von ihr wissen, ist schon von der durch sie gereizten Seele in ihre eigene Sprache übersetzt, ist ein Stück unseres eigenen Seelenlebens. Somit ist auch die Beurtheilung einer Sache eigentlich nur die Beurtheilung eines Zustandes oder eine Thätigkeit unserer eigenen Seele. Wird nun dieser Zustand oder diese Thätigkeit mit irgend einem anzunehmenden idealen Maßstab, welcher sich mit dem innersten Wesen unserer Seele deckt, zusammenfallen oder nicht, das heißt, wird er eine Förderung oder Hemmung unseres Seelenlebens sein, so werden wir diesen Zustand oder diese Thätigkeit mit einem Gefühl der Lust oder Unlust begleiten.

Man darf nun wol beides annehmen, sowol daß das Innewerden der Nichtübereinstimmung mit jenem idealen Maßstab im Gefühl der Unlust den Menschen antreiben wird, ihm zu entgehen und es in Lust zu verwandeln, als auch daß die specifische Färbung der Unlust ihm die Richtung angeben wird, welche er einschlagen muß, um jene Lust zu erreichen. Aber, wird man zum Schluß noch fragen, was ist denn jener schon oft erwähnte ideale Maßstab, wo hält er sich auf? Die vorhergehende Erläuterung erlaubt uns zu sagen, er ist das Wesen der Seele selbst; wir hätten dann die Frage zu beantworten, wie ist die Seele in ihrem innersten Wesen gestaltet, daß sie der unbedingte Maßstab für jede Art des Vorstellens, Denkens, Wollens sein kann? Jedem Ding, soweit es für uns vorhanden ist, können wir nur beikommen durch Vorstellen, Denken, Fühlen, Wollen. Jeder andere Weg ist uns Menschen auf Erden wenigstens verschlossen. Zu dem Reich der

Wirklichkeit haben wir Menschen den doppelten Zugang durch Vorstellen und durch Wollen. Vorstellen können wir uns die Wirklichkeit nur, sofern sie in die Erscheinung tritt, also die Seelen nur insofern sie sich bethätigen, wodurch wir dann zu dem im Anfang erwähnten gegenständlichen Bewußtsein gelangen. Die wirkliche Seele, sofern sie nicht in die Erscheinung tritt, bleibt unserem Vorstellen *stets* verborgen und unsere eigene Seele noch darum, weil das Vorstellende und das Vorzustellende stets zusammenfallen. Die Wirklichkeit als solche vorstellen wollen, hieße eben vorstellen wollen, wie es zugehe, daß etwas sei, was Gott unserer Erkenntnis durchaus versagt hat. Doch haben wir zu dieser Wirklichkeit den Zugang durch unseren Willen, und daß wir auf die uns unbekannte, aber thatsächliche Natur unserer Seele so einwirken können, daß sie rückwirken muß, ist sicher. Die Seele kann den Wirkungen unseres Willens nicht ausweichen, aber wir können dann auch dem *nicht* ausweichen, was die consequente Rückwirkung aus ihrer Natur ist. Sofern unsere Seele dem Reich der Wahrheit angehört, können wir sie nur auffassen vermittelst unseres Denkens. Aber auch hier können wir direct denkend sie nur betrachten, sofern sie in die Erscheinung tritt. Doch dürfen wir aus dem vernünftigen und zusammenhängenden Sinn, den wir in ihrem fortlaufenden Erscheinungsleben finden, auf den idealen Inhalt ihres Wesens schließen. Und wenn wir diesen ganzen vernünftigen Sinn, in dem die Seele sich entfaltet, zu einer Einheit gleichsam verdichten wollen, so werden wir zu einer „Idee" gelangen und annehmen dürfen, daß die Form der Existenz der Seele die „Idee" ist, welche unser discursives Denken aus mehreren Stücken gleichsam zusammensetzend nur durch das Band eines sich gleichbleibenden Sinnes zur Einheit zwingen kann, während sie in Wirklichkeit doch eine reine Einheit ist.

Daß die Seele aber dem Reich des Guten angehört, das heißt, welchen Werth es hat, eine solche wirkliche Idee zu sein, das erleben wir in dem oben beschriebenen Ichgefühl, welches jedem Menschen unmittelbar gegeben ist. Jedes specielle Gefühl aber, worin ich fühle, welchen Werth irgend eine Sache für mich hat, ist nur das Innewerden davon, inwiefern der Zustand oder die

Thätigkeit, worin mich jenes Ding versetzt, wenn ich es vorstelle, denke oder will, mit der Idee übereinstimmt, welche meine Seele repräsentirt. Wenn ich nun in die Idee der Seele unter anderem auch die drei Ideen der Schönheit, Wahrheit, Liebe aufgenommen denke und wenn die ganze Auffassung der Welt erst dann in Einklang mit jenen drei Ideen steht, wenn sie durch den Begriff Gottes vollendet und abgeschlossen ist, so wird es das eigene Wesen meiner Seele sein, welches mich vermittelst des Fühlens dazu antreibt, den Begriff Gottes zu bilden.

Ob nun aber irgend ein Inhalt einer geschichtlichen Religion auf diese Weise entsteht oder als Offenbarung anzusehen ist, muß in jedem einzelnen Falle untersucht werden, und zwar wird die Entscheidung hauptsächlich davon abhängig sein, ob der in Frage stehende Inhalt vollständig als Wirkung von uns bekannten und gegebenen Ursachen abzuleiten ist oder nicht. Die Möglichkeit der Offenbarung ist aber wissenschaftlich zuzugeben. Da das ganze Seelenleben des Menschen durch das Zusammensein von Außenwelt und Seele zu Stande kommt, so kann dem Inhalt des Seelenlebens auf doppelte Weise ein Zuwachs zukommen. Einmal indem Gott als die absolute Wirklichkeit die hinreichende Ursache sein kann zu einer Wirkung in der uns erscheinenden Wirklichkeit, dann dadurch, daß er auf unser eigenes Seelenleben direct einwirkt. Da die Idee unserer Seele nur dadurch Wirklichkeit hat, daß Gott sie denkt, kann er die hinreichende Ursache sein, daß unser eigenstes Wesen, d. h. die Idee unserer Seele, sich unserem Bewußtsein kräftiger aufdringt, daß wir also bei erhöhtem Maßstabe auch für gewisse Dinge ein viel feineres und kräftigeres Gefühl haben, welches dann für uns der Antrieb zu dem von Gott beabsichtigten Ziele wäre.

Wenn wir in der Definition der Frömmigkeit als einer Gesinnung, darauf gerichtet, stets das fromme Gefühl zu erzeugen, welches beim richtigen Verhältnis zu Gott entsteht, von Schleiermacher abwichen, so nähern wir uns ihm doch dadurch, daß wir sie mittelbar aus dem Gefühl entsprungen denken als der einzigen Daseinsweise des Menschen, in welcher die Ahnung des Göttlichen ihm gegeben ist. Allein so, wenn der Mensch durch etwas, was

ihm angeboren ist, dazu getrieben wird, an Gott zu glauben, doch nicht mit so mechanischer Nothwendigkeit, daß er nun an ihn glauben müßte, ohne aber doch bei mangelndem Glauben sich einem Schuldgefühl entziehen zu können; allein dann behält der Glaube neben der Nothwendigkeit seines Daseins auch die ihm zukommende sittliche Freiheit und seinen sittlichen Werth. Auch nur so ist es erklärbar, warum, wenn einmal der normale Zustand des Menschen verderbt ist, nun es so viel verschiedene Arten des Glaubens gibt. Je nachdem die Phantasie, die Wahrheit, die Sittlichkeit den Menschen nun antreibt, je nachdem diese drei verschieden sind, je nachdem man bei der Aufstellung einzelner Mächte stehen bleibt oder bis zum Glauben an eine Person dringt, wird es die verschiedensten Schattirungen des Glaubens geben, wobei zu erwägen ist, daß in diesen Fällen ebenso gut wie die Sittlichkeit, auch die Unsittlichkeit sich geltend machen kann.

3.

Ueber die Concordanzen.

Von

Prof. Bindseil in Halle.

Im September 1867 habe ich der hier gehaltenen Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner eine Festschrift überreicht mit dem Titel: „Concordantiarum Homericarum specimen cum Prolegomenis in quibus praesertim Concordantiae biblicae recensentur earumque origo et progressus declarantur. Viris clarissimis philologis qui nunc in hanc urbem conveniunt summa cum observantia offert Henr. Ernestus Bindseil Phil. Dr. Prof. Bibliothecae regiae academicae praefectus

secundarius. Halis, typis sumtibusque Hendeliis 1867.“ (CXXXIII und 22 Seiten gr. 8°.) Was in der Einleitung dieser Schrift über die Geschichte der biblischen Concordanzen mitgetheilt ist, darf auf das Interesse der Theologen in weiteren Kreisen Anspruch machen. Denn außer dem, was Quetif über den Ursprung der lateinischen Bibelconcordanzen ermittelt hatte, fehlte eine solche Geschichte bis dahin ganz. Da ich nun im Stande bin, das dort Gebotene noch weiter zu vervollständigen, und da jene Schrift bisher nur verhältnismäßig wenigen bekannt geworden sein dürfte, so wird es gerechtfertigt sein, wenn ich den Inhalt jener Einleitung[a]) in anderer Form, theils kürzer, theils durch meine fortgesetzten Sammlungen erweitert, in dieser Zeitschrift reproducire.

I.

Von den Concordanzen im Allgemeinen.

Der Name Concordanz (concordantiae) stammt von dem Zeitworte des mittelalterlichen Lateins concordare, übereinstimmen, und bedeutet eine Sammlung von Stellen, welche in irgend einer Hinsicht mit einander übereinstimmen. Der Gegenstand, welcher dabei in's Auge gefaßt wird und das Princip der Anordnung bildet, kann ein verschiedener sein, nämlich entweder Wörter oder Sachen. Hierauf beruht die Eintheilung der Concordanzen in Verbal-Concordanzen (concordantiae verbales) und Real-Concordanzen (concordantiae reales). Die Zahl solcher Concordanzen kann an und für sich ebenso groß sein, als die der Werke, deren Wörter oder Sachen auf solche Weise zusammengestellt werden; in der Wirklichkeit aber ist sie in Betreff der Werke, auf welche sie sich beziehen, bis jetzt noch eine sehr beschränkte. Denn Verbal-Concordanzen gibt es zur Zeit, meines Wissens, nur

---

a) Diese Einleitung wird im Folgenden überall durch Proll. nebst der betreffenden dort gebrauchten römischen Seitenzahl bezeichnet.

zu der Bibel, dem Koran und zu Shakespeare's Werken, Real-Concordanzen aber nur zu der Bibel und zu Luther's Werken.

II.

Von den biblischen Concordanzen.

Es ist soeben erwähnt, daß es von diesen zwei Arten[a]) gibt: Verbal- und Real-Concordanzen, bei deren ersteren die Wörter bloß nach ihren Formen, bei den letzteren dagegen nach ihren Bedeutungen und Gebrauchsweisen in's Auge gefaßt werden. Wir beginnen mit den ersteren, weil sie die ältesten sind.

III.

Von den biblischen Verbal-Concordanzen.

Diese nach den Wörtern in alphabetischer Reihenfolge geordneten Concordanzen gewähren bei jedem Worte einen Ueberblick der Bibelstellen, in welchen dasselbe vorkommt, welche also in dieser Hinsicht mit einander übereinstimmen. Concordanzen dieser Art unterscheiden sich, abgesehen von der Sprache, hauptsächlich dadurch von einander: 1) daß sie entweder wenn auch nicht alle, doch die meisten Wörter, oder nur gewisse Classen derselben berücksichtigen, 2) ferner dadurch, daß sie die aufgenommenen flectirbaren Wörter entweder ohne Rücksicht auf die Formen derselben bloß nach der Reihenfolge der biblischen Bücher anführen, oder zugleich die Wortformen von einander absondern und jeder bloß die Bibelstellen folgen lassen, in welchen gerade diese Wortform vorkommt.

Außer diesen zwei allgemeinen unterscheidenden Merkmalen, wodurch 1) der Umfang und 2) die innere Anordnung bedingt ist, kommt die Sprache der Bibel in Betracht, auf welche sich eine solche Concordanz bezieht. Da wir diese im Folgenden als

---

a) Von einer dritten Art, welche Einzelne aufgestellt haben, wird unter V. die Rede sein.

Eintheilungs-Princip festhalten, so könnte man als natürliche Reihenfolge die Voranstellung der hebräischen und griechischen Concordanzen erwarten, weil in der ersteren Sprache die Originale der kanonischen Bücher des Alten Testaments, in der letzteren die seiner Apokryphen und die des Neuen Testaments geschrieben sind; wir ziehen es jedoch vor, hier diejenige Reihenfolge der Sprachen zu beobachten, in welcher die Concordanzen in Wahrheit der Zeit nach auf einander gefolgt sind.

a.

Von den lateinischen Verbal-Concordanzen und dem Ursprunge solcher Concordanzen überhaupt.

Mit diesen beginnen wir, weil sie vor allen zuerst entstanden sind. Ihr Erfinder ist Hugo von St. Charo. Er wird auch Hugo von Vienne genannt nach seiner in der Dauphiné gelegenen Vaterstadt, oder Hugo von St. Theuder, einer Vorstadt Vienne's, oder Hugo von St. Jacob, der Bildungsanstalt der Predigermönche in Paris, in deren Orden er, nach Beendigung seines philosophischen und theologischen Cursus und nachdem er Baccalaureus der Theologie geworden, 1225 am 22. Februar dort eingetreten war. Außer den genannten Studien widmete er sich auch der Rechtsgelahrtheit und hielt darüber öffentliche Vorträge. Im Jahre 1227 wurde er Ordens-Provincial von Frankreich und am 28. Mai 1244 vom Papste Innocenz IV. zum Cardinal ernannt mit dem Titel eines Presbyter von St. Sabina. Wegen seines trefflichen Charakters und seiner hohen Geistesgaben wurde er von diesem Papste und dessen Nachfolger Alexander IV. sehr geschätzt und mit den schwierigsten Aufträgen betraut. Er starb zu Rom am 19. März 1262 alten Stils. Jac. Quetif[a]) gibt dreizehn Werke von ihm an, deren erstes, an welchem er um das Jahr 1236 arbeitete, den Titel hat: Sacra Biblia recognita et emen-

a) Vergl. Scriptores Ordinis Praedicatorum recensiti, notisque historicis et criticis illustrati. Inchoavit Jacobus Quetif, absolvit Jacobus Echard. (2 Tomi. Lutetiae Parisiorum, 1719. 1721. Fol.) Tom. I, p. 203 sqq.

data (den vollständigen Titel s. Proll. p. VI). Nach der Vollendung dieses Werkes beschloß er, Postillen oder Commentare zur Bibel zu schreiben [a]). Als er aber diese beginnen wollte, erkannte er, daß er dazu eines Ueberblickes aller Stellen bedürfe, in welchen ein und dasselbe Wort vorkommt, um durch Vergleichung dieser Stellen ermitteln zu können, ob es überall dieselbe Bedeutung oder in gewissen Stellen eine verschiedene habe. Ein Werk, welches ihm solchen Ueberblick darbot, gab es noch nicht; er entschloß sich daher, mit Zuziehung mehrerer Gehülfen selbst ein solches anzufertigen.

So entstand die erste Concordanz oder vielmehr die Grundlage zu einer solchen, wie wir sie jetzt haben. Denn während wir an eine auf ein gewisses Werk sich beziehende Verbal-Concordanz die Anforderung stellen, daß nicht bloß die Stellen, in welchen ein Wort darin vorkommt, sondern auch seine verschiedenen Formen in denselben, wenn es flectirbar ist, und seine nächste Umgebung, d. h. die nächstvorhergehenden und nachfolgenden Wörter oder wenigstens die einen derselben angegeben sind, enthielt die von Hugo erfundene und von ihm zusammengestellte Concordanz nichts weiter als eine alphabetisch geordnete Angabe der einzelnen Wörter, z. B. absque, olim, und nur einer Form der flectirbaren, z. B. tenebrae, jedoch oft mit Beifügung eines folgenden zweiten Wortes, z. B. terra Juda, tempus partus, velut arena, und unter jedem dieser als Ueberschrift stehenden einzelnen Wörter oder Wörterpaare das Verzeichnis der Bibelstellen, worin das einzelne oder die zwei Wörter vorkommen. Aber auch die Bezeichnung der Bibelstellen selbst war eine nach unseren Begriffen noch mangelhafte und mußte es sein, da noch keine Versabtheilung eingeführt war, also bloß das Kapitel eines biblischen Buches bestimmt angegeben werden konnte. Um aber doch sich und Anderen das Auffinden der in's Auge zu fassenden Stelle zu erleichtern, theilte er jedes Kapitel in sieben Theile

a) Dieses später von ihm verfaßte Werk hat folgenden Titel: Postillae in universa Biblia iuxta quadruplicem sensum literalem, allegoricum, moralem, anagogicum.

und bezeichnete diese mit den ersten sieben Buchstaben des kleinen lateinischen Alphabets. Diese Kapitel-Eintheilung war jedoch für die Bibel selbst nur eine ideelle, d. h. der Leser selbst mußte sich bloß in Gedanken das angegebene Kapitel, es mochte kurz oder lang sein, in sieben Theile zerlegen und dann in dem gedachten Theile die Stelle, worin das Wort oder Wörterpaar der Ueberschrift stand, suchen. Stand z. B. bei der römischen Kapitelzahl ein a oder d oder g, so erkannte der Leser daran, daß er im ersten Falle am Anfange, im zweiten in der Mitte, im dritten am Ende des Kapitels die betreffende Stelle suchen müsse; standen aber die Buchstaben b oder c oder e oder f bei der Kapitelzahl, so ersah er daraus bei b, daß die Stelle nach dem Anfange, bei c, daß sie gegen die Mitte hin, bei e, daß sie nach der Mitte, bei f, daß sie gegen das Ende des Kapitels hin stehen müsse, z. B. Gen. XII. a, d, f. Prov. IV. a. Jer. VI. g. (s. Proben aus dieser Concordanz in Proll. p. VII. sq.).

Diese erste Art von Concordanz wird Concordantiae S. Jacobi genannt, weil sie Hugo in jenem Pariser Hause St. Jakob angefertigt hatte. Sie war kurz, weil die einzelnen Wörter oder Wörterpaare nur als Ueberschriften einmal angegeben und darunter die Bibelstellen nur nach Buch und Kapitel nebst einem oder mehreren der sieben Buchstaben a—g, jenachdem das betreffende Wort ein oder mehrere Male in demselben Kapitel vorkommt, bezeichnet wurden.

Auf dieser ersten Stufe blieben die biblischen Concordanzen bis etwa zum Jahre 1250. Man hatte, namentlich in jener Pariser Bildungsanstalt St. Jakob der Predigermönche, den Nutzen derselben vollkommen erkannt, aber auch die Schwierigkeit ihres Gebrauchs, welche darin bestand, daß jedes Mal sämtliche unter einem Worte oder Wörterpaare angegebene Stellen in der Bibel aufgesucht werden mußten, um die ihnen voranstehenden oder folgenden oder beiderlei Wörter, also ihren Zusammenhang zu ermitteln. Um diese mit großem Zeitverluste verbundene Schwierigkeit des Gebrauches zu beseitigen, faßten mehrere Mitglieder jener Bildungsanstalt, besonders aus England gebürtige, namentlich Johann von Derlington, Richard von Stavenesby und Hugo

von Croyndon den Entschluß, jeder Stelle, mit Beibehaltung derselben Ortsbezeichnung, die biblischen Worte selbst beizufügen. Die so gleichfalls in Paris entstandene veränderte Concordanz wurde nach dem Geburtslande ihrer bedeutendsten Urheber die englische (Concordantiae anglicanae) genannt.

Sie unterschied sich von jener ersten Hugo's von St. Charo nicht in der Bezeichnungsweise der Bibelstellen, indem jeder Kapitelzahl gleichfalls ein oder mehrere jener sieben Buchstaben a—g beigefügt wurden, um bei der ideellen Eintheilung jedes Kapitels in sieben Theile die Gegend anzudeuten, wo das betreffende Wort gesucht werden müsse; gar sehr aber war sie von jener kurzen durch ihren gewaltigen Umfang verschieden, da zu jeder Stelle eine größere Anzahl von Wörtern, welche dem in der Ueberschrift angegebenen Worte vorangehen oder nachfolgen oder auf beiden Seiten stehen, beigesetzt waren. (Proben derselben s. Proll. p. X.)

So sehr auch der bedeutend gesteigerte Nutzen dieser Art der Concordanz, welche nun erst eine wahre Concordanz nach unseren jetzigen Begriffen geworden war, in die Augen sprang, so lag doch andererseits eine große Schwierigkeit ihrer Vervielfältigung durch Abschrift in ihrem zu großen Umfange. Deshalb unternahm, wie Mehrere, unter ihnen auch Quetif, annehmen (s. Proll. p. XI), gegen Ende des dreizehnten Jahrhunderts ein ausgezeichnetes Mitglied desselben Prediger-Ordens, welches noch 1321 hochbejahrt als Vorstand der Ordens-Provinz Sachsen zu Florenz lebte, Conrad von Halberstadt (Conradus Halberstadiensis oder Conradus de Alemannia genannt) der Aeltere[a]), eine Umarbeitung dieser sogenannten englischen Concordanz.

Die dabei von ihm vorgenommene Aenderung war von zweierlei Art:

1) Bei der Bezeichnung der Bibelstellen unterschied er längere und kürzere Kapitel, behielt bei jenen die

a) So zum Unterschiede von dem jüngeren genannt, von welchem Quetif a. a. O. I, S. 610 f., wo er die Lebensbeschreibung des älteren gibt, gleichfalls redet.

bisherige ideelle Eintheilung in sieben durch a—g in der Concordanz bezeichnete Theile bei, die kürzeren dagegen theilte er, gleichfalls bloß ideell, nur in vier durch a—d bezeichnete Theile[a]). Er zeigte diese von ihm gemachte Aenderung dem Leser in einer dem Werke vorangestellten kurzen Vorrede an (s. Proll. p. X), welche von da an in allen Abschriften seiner lateinischen Bibelconcordanz und später in allen gedruckten Exemplaren bis zur Mitte des sechszehnten Jahrhunderts beständig wiederholt ist.

2) Bei der Anführung der Wörter der einzelnen Bibelstellen verringerte er die Zahl der dem betreffenden Worte vorangehenden oder nachfolgenden, überhaupt der damit verbundenen Wörter, durch welches Verfahren viel Raum erspart wurde ohne merkliche Verringerung der durch die englische Concordanz dargebotenen Vortheile.

Diese neue Art der Concordanz fand so allgemeinen Beifall, daß sie seit ihrer Vollendung ausschließlich durch Abschriften und später durch den Druck verbreitet wurde. Sie ward die größere (Concordantiae maiores) genannt zur Unterscheidung von den unten bei den Real-Concordanzen zu erwähnenden kleineren (minores, breviores). Eine Probe derselben s. Proll. p. XI.

Auf diesem Standpunkte blieben die biblischen Concordanzen bis zum Baseler Concil (1431—1449), welches Veranlassung gab, daß man einen wichtigen Mangel in ihnen entdeckte. Johann von Ragusa, gleichfalls ein durch seine Gelehrsamkeit hervorragender Predigermönch (gest. 1444)[b]), hatte zuerst auf diesem

---

a) Diese damals nur ideelle Eintheilung der Kapitel wurde später auch in lateinischen Bibelausgaben selbst durch Buchstaben bezeichnet, ist auch noch in gewissen neueren, z. B. in der zu Frankfurt a. M. 1826 in gr. Octav gedruckten Vulgata neben der Versabtheilung beibehalten, nur daß statt der kleinen lateinischen Buchstaben große gebraucht sind, vergl. z. B. in der genannten Ausg. Gen. 1, wo links vor den Verszahlen 1. 10. 20. 27 die Buchst. A. B. C. D., und Gen. 19, wo links neben den Verszahlen 1. 8. 12. 16. 21. 29. 34 die Buchst. A—G stehen.

b) Seine Lebensbeschreibung gibt Quetif a. a. O. I, S. 797—799.

Concil mit den Böhmen über die Partikel nisi, sodann, nach Constantinopel von demselben gesandt, mit den dortigen Griechen über die wahre Bedeutung der Partikeln ex und per heftigen Streit. Bei diesen Partikeln ließen ihn aber die bisherigen Concordanzen im Stiche, weil dieselben darin fehlten. Dadurch wurde er zu dem Entschlusse geführt, auch eine lateinische Concordanz der Partikeln der Bibel durch seine Gehülfen zu veranstalten, da er selbst durch wichtigere Geschäfte von dieser mühsamen Arbeit zurückgehalten wurde. Dieses Werk übergab er dem gleichfalls in jenem Concil anwesenden Doctor der Theologie und Canonicus von Toledo, dem Spanier Johann von Secubia, welcher es alphabetisch ordnete und dann mit einer Einleitung, worin er die Geschichte dieses Werkes erzählt, 1437 veröffentlichte. Sebastian Brant ließ es 1496 zum ersten Male durch Joh. Petri und Joh. Froben in Basel drucken. Dieses Werk führt den Titel: Concordantiae partium sive dictionum indeclinabilium totius Bibliae. Hierdurch wurde der Mangel jener sogenannten größeren Concordanzen ergänzt.

Den handschriftlichen Concordanzen folgten dann zahlreiche Drucke, darunter auch wiederholt neue Bearbeitungen derselben. So weit mir diese theils durch eigene Ansicht, theils durch literarische Werke[a]) oder handschriftliche Verzeichnisse[b]) bekannt geworden sind, zähle ich sie hier in der Kürze auf.

1. Fratris Conradi de Alemannia Ord. Praedic. Concordantiae Bibliorum s. l. et a. (Argentorati, Joh. Mentelin c. 1470.) Fol. (Vgl. Fr. Ad. Ebert's allg. bibliogr.

---

a) Jac. Le Long, Bibliotheca sacra. Tom. I (Parisiis 1723), Fol., p. 454 sqq. — Mart. Lipenii Bibliotheca realis theologica. Tom. I (Francofurti ad M. 1685), Fol., p. 384 sqq. — Ge. Wolfg. Panzer Annales typographici. 11 voll. 4°. (Norimb. 1793—1803). — Ludov. Hain Repertorium bibliographicum. 2 voll. (Stuttgart et Lutetiae Par. 1826—38.) 8°. u. a.

b) Für diese von mehreren öffentlichen Bibliotheken auf meine Bitte mir gütigst übersandten Verzeichnisse, unter welchen das der Berliner Königlichen Bibliothek durch seinen Umfang hervorragt, sage ich hier öffentlich meinen verbindlichsten Dank.

Lexikon, Bd. I, S. 395, Nr. 5130 u. Hain a. a. O., Vol. I, P. II, p. 189, nr. 5630.)

2. Fratris Conradi de Alemannia Ord. Praedic. Concordantiae Bibliorum. s. l. et a. (Argentor., Joh. Mentelinc. 1475.) Fol. (Vgl. Hain a. a. O. I, 2. p. 189, nr. 5629.)

3. — — Concordantiae Bibliorum s. l. et a. Fol. mai. (Spirae, Petr. Drach. c. 1485; am Ende steht ein an Petr. Drach in Speier von einem Ungenannten 1485 geschriebener Brief, vgl. Hain a. a. O. I, 2. p. 189, nr. 5631 und Panzer a. a. O. III, p. 23, nr. 27).

4. — — Concordantiae Bibliorum majores. Nurnbergk, Ant. Koburger. 1485. Fol. (Vgl. Hain a. a. O. I, 2. p. 189 sq., nr. 5632)[a]).

5. — — Concordantie maiores biblie tam dictionum declinabilium quam indeclinabilium diligenter vise cum textu ac secundum veram orthographiam emendate. Basileae impr. per Joannem Petri de Langendorf et Joannem Froben de Hammelburgk socios 1496. Fol. Hierin findet sich als zweiter Theil das oben besprochene Werk des Johann von Secubia und ein Brief des dort erwähnten Herausgebers Sebastian Brant an Joh. Geyler von Keisersperg) (Die genauere Beschreibung dieser Ausgabe siehe bei Hain a. a. O. I, 2. p. 190, nr. 5633.)

6. Concordantie maiores biblie tam dictionum declinabilium quam indeclinabilium de nouo summa diligentia vise ac secundum veram orthographiam emendatissime excuse. Basileae, Jo. Froben. 1506. Fol. (Panzer a. a. O. VI, p. 181, nr. 48 gibt Quartformat an.)

7. Concordantie maiores, cum declinabilium vtriusque instrumenti, tum indeclinabilium dictionum. Basileae, Jo.

---

a) Von diesen Bibel-Concordanzen ganz verschieden ist das um dieselbe Zeit in 6 Ausgaben erschienene Werk des Johannes Abbas Nivicellensis: Concordantiae bibliorum et canonum, welche Hain a. a. O., Vol. II, P. I, p. 160 sq., nr. 9412—9417 genau verzeichnet hat.

Froben. 1516. Fol. (Den vollständigen Titel, die genauere Beschreibung und zwei Proben dieser Ausgabe s. Proll. p. LXXXVII—LXXXIX.)

8. Concordantiae maiores, cum declinabilium, vtriusque instrumenti, tum indeclinabilium dictionum. Basileae, per Jo. Frobenium. 1521. Fol. (Die genauere Beschreibung dieser Ausgabe s. Proll. p. XC.)

9. Concordantiae maiores, cum declinabilium utriusque testamenti tum indeclinabilium dictionum. Basileae, Jo. Froben. M. Augusto A. 1523. Fol. (Vgl. Panzer a. a. O. VI, p. 237, nr. 471.)

10. Concordantiae maiores utriusque testamenti. Basileae, Jo. Froben. 1525. Fol. (Vgl. Panzer a. a. O. IX, p. 401, nr. 587 b.)

11. Magnae Concordantiae S. Scripturae. Lugduni, Mareschal. 1526. Fol.

12. Eaedem. Lugduni, Mareschal. 1528. Fol.

13. Concordantiae maiores S. Scripturae, studio Jo. Schotti. Argentorati 1526. Fol.

14. Concordantiae maiores s. scripturae, omnibus retroactis aeditionibus et emendatiores et locupletiores recens summa cura et industria excusae. Ex libera Argentina per Ge. Vlricherum A. 1529. M. Februario. Fol. (S. Panzer a. a. O. VI, p. 116, nr. 795.)

15. Concordantiae Biblicae Maiores. Lugduni per Sebast. Gryphium. 1529. 4°. (S. Panzer a. a. O. VII, p. 347, nr. 605.)

16. Concordantiae Maiores Bibliae, recens, summo studio, ab innumeris erroribus uindicatae, emaculatae et auctae. Ingenio, arte et opera Jo. Schotti. Argentorati 1530. Fol. (S. Panzer a. a. O. VI, p. 118, nr. 807.)

17. Concordantiae Maiores Sacrae Paginae, quam Bibliam vocant, omnium novissimae, iam recens ab . . erroribus ac mendis cura summa ac vigilantia singulari restitutae. Adiecto insignium factorum eiusdem Catalogo in prioribus nusquam viso. Argentorati apud Paul. Gotzium.

A. D. 1530. M. Novembri. Fol. (S. Panzer a. a. O. VI, p. 119, nr. 819; XI, p. 366, nr. 819.)

18. Henr. Regii Biblia Alphabetica seu Concordantiae Bibliorum ita digestae, ut, sub qualibet Alphabetici ordinis litera, utriusque Testamenti authoritates a monosyllabis incipientes reperiantur. Opus maioribus, ut vocant, Concordantiis longe tum locupletius, tum perfectius. Coloniae 1535. 4°.

19. Concordantiae Maiores sacrae Bibliae, summis vigiliis iam recens castigatae et locupletatae. Lugduni apud Seb. Gryphium A. 1535. 4°. (S. Panzer a. a. O. IX, p. 527, nr. 775. b.)

20. Concordantiae Maiores etc. Lugduni apud Seb. Gryphium A. 1540. 4°.

21. Concordantiae maiores sacrae bibliae. Basileae, Hervag. 1543. 2 voll. Fol.

22. Concordantiae maiores sacrae Bibliae, Summis uigilijs iam denuo ultra omnes editiones castigatae. Lugduni apud Seb. Gryphium, 1545. 2 voll. 4°. (Die genauere Beschreibung dieser Ausgabe s. Proll. p. XCI sq.)

23. Concordantiae Maiores sacrae Bibliae recognitae a Joan. Gastio. Basileae, Hervag. 1549. Fol.

24. Concordantiae Maiores etc. innumeris locis recognitae a Joan. Gastio. Basileae 1551. Fol.

25. Concordantiae maiores sacrae bibliae ... jam denuo ... auctae per Francisc. Arolam fr. ord. Minor. Lugduni per Gryphium 1551. Fol. min.

26. Concordantiae maiores Sacrae Bibliae summis vigiliis jam recens ultra omnes aeditiones a quodam Theologiae studioso castigatae et locupletatae. Basileae per Jo. Hervagium. A. 1553 (am Ende: 1552). Fol.

27. Rob. Stephani Concordantiae Bibliorum utriusque Testamenti, Veteris et Noui, nouae et integrae. Parisiis excud. Rob. Stephanus. 1555. Fol. (Den vollständigen Titel, die genauere Beschreibung nebst der Vorrede und eine Probe dieses Werkes s. Proll. p. XCII—XCVI.)

28. Sacrorum vtriusque Testamenti librorum absolutissimus Index, quas Concordantias maiores vocant. Basileae, per Jo. Heruagium. A. 1561. Fol. (Den volleren Titel, die Beschreibung und eine Probe dieser Ausgabe s. Proll. p. XCVI—XCVIII.)

29. Joan. Benedicti Concordantiae utriusque Testamenti. Parisiis 1562. Fol.

30. Concordantiae novae et integrae. Antuerpiae 1562. Fol.

31. Concordantiae Bibliorum novae, integrae. Antuerpiae, Arnold. Birckmann. 1567. 4°.

32. Concordantiae maiores. Antuerpiae 1567. Fol.

33. Sacrorum vtriusque Testamenti librorum absolutissimus Index etc. Basileae per Heruagium. 1568. Fol.

34. Georgii Bullooi Concordantiarum Scripturae Sacrae oeconomia methodica. Antuerpiae, Plantin. 1572. Fol.

35. Concordantiae Bibliorum. Antuerpiae, Plantin. 1585. 4°.

36. Concordantiae Bibliorum repurgatae et locupletatae. Lugduni apud Juntas. 1586. 4°.

37. Concordantiae Bibliorum iuxta recognitionem Clementinam. Antuerpiae 1599. 4°.

38. Concordantiae Bibliorum i. e. Dictiones omnes quae in vulgata editione Latina librorum veteris et novi testamenti leguntur, ordine digestae .. (Francofurti) Apud Andr. Wecheli haered., Claud. Marnium et Jo. Aubrium 1600. Fol.

39. Concordantiae Bibliorum. Lugduni 1603. 4°.

40. Concordantiae Bibliorum una cum annotationibus Francisci Lucae Brugensis. Antuerpiae 1606. 4°. — Venetiis 1612. 4°. — Aureliae Allobr. 1612. Fol. — Lugduni 1612 et 1615. 4°.

41. Concordantiae Bibliorum. Francofurti 1610. Fol.

42. Concordantiae utriusque Testamenti generales, a Petro de Besse emendatae. Parisiis 1611. Fol.

43. Concordantiae Bibliorum perfectae. Coloniae 1611. Fol. — Ibid. 1634. Fol.

44. Concordantiae Bibliorum utriusque Testamenti Veteris et

Novi quas merito maximas et absolutissimas appellare liceret. Genevae 1611. 4°.

45. Eaedem repurgatae et locupletatae. Genevae 1612. 4°.

46. Concordantiae Bibliorum utriusque Testamenti V. et N. Antverpiae 1612. 4°.

47. Georgii Viti Doctrinale S. Bibliae harmonicum, sive Index ad instar Concordantiarum. Lauingae 1614. Fol.

48. Concordantiae Bibliorum Sacrorum Vulgatae editionis... recensitae et emendatae, operâ et studio Francisci Lucae Brugensis. Acc. Correctorum Plantinianorum industria. Antverpiae ex offic. Plantin. 1617. Fol. — Antverpiae et Venetiis 1618. Fol. — Genevae 1620. 4°. — Genevae et Francofurti 1625. 4°. — Parisiis, Dion. de la Nouë 1635. 4° et 1638. 4°. — Ibid., Seb. Cramoisy 1646. 4°. — Ibid. 1656. 4°.

49. Concordantiae Bibliorum maximae. Francofurti et Hanoviae 1618. Fol.

50. Pauli Tossani Index in sacra Biblia locupletissimus, ex latina Imman. Tremellii et Franc. Junii versione... collectus: in 2 partes tributus. Hanoviae 1624. Fol.

51. Bibliorum Concordantiae. Antuerpiae 1625. 4°. — Hanoviae 1638. Fol.

52. Gasparis de Zamora Hispalensis S. I. Concordantiae sacrorum Bibliorum maiores duobus alphabetis, altero dictionum variabilium, invariabilium altero absolutissimae cum narratione de iisdem Concordantiis. Romae, Zanetti. 1627. Fol. et 1647. Fol.

53. Concordantiae Bibliorum ad antiquos et novos Codices diligenter collatae et auctae, operâ Theologorum Coloniensium. Coloniae Agripp. 1628. 4°. — Ibid. 1635. 4°.

54. Concordantiae sacrorum Bibliorum a Franc. Luca et denuo ab Huberto Phalesio recognitae. Antuerpiae, Moret. 1642. Fol. — Lugduni, Julieron 1649 et 1652. 4°. — Parisiis, apud Societatem 1656. 4°. — Lugduni 1665. 4°. 1667. 4°. 1687. 4°. 1700. 4°.

55. Concordantiae Bibliorum iuxta exemplar Vulgatae editionis

Sixti V. Pontif. Max. iussu recognitum et Clementis VIII. auctoritate editum studio et industria Theologorum Coloniensium revisae, emendatae et auctae. Coloniae 1661. Fol.

56. Eaedem. Novo studio et industria Theologorum Coloniensium revisae, emendatae et auctae. Coloniae Vbiorum, Jo. Friesenhagen, 1663. Fol. (Die genauere Beschreibung dieser Ausgabe s. Proll. p. XCVIII sq.) — Ibid. 1665. Fol.

57. Joh. Jac. Comitis in Koenigsegg Promptuarium sacrum biblicum via concordantiali propositum. Salisburgi 1661. Fol. — Ibid. 1672. Fol.

58. Concordantiae Bibliorum Sacrorum Vulgatae editionis ed. Franc. Lucas. Nunc vero secundum Huberti Phalesii, Plantini ac Parisiensium observata accuratissime . . . editae. Coloniae Agripp., Balthas. ab Egmond. 1684. 8⁰. maiori.

59. Concordantiae sacrorum Bibliorum nunc denuo cura et studio Jo. Georgii Silberbaur (Le Long a. a. O. I, p. 458: Siberbaur) recognitae. Viennae Austriae, Mart. Endter. 1700. 4⁰.

60. Concordantiae Bibliorum. Antuerpiae 1718. Fol. — Venetiis 1719. Fol. — Ibid. 1741. Fol. — Ibid. 1770. Fol.

61. Concordantiae Bibliorum juxta exemplar Vulgatae editionis Sixti V. P. M. jussu recognitum et . . . editum. Olim studio theologorum Coloniensium . . . revisae et emendatae. Bambergae 1731. Fol.

62. Repertorium Biblicum, seu Concordantiae S. Scripturae utriusque Testamenti, juxta exemplar Vulgatae editionis Sixti V. P. M. jussu recognitum et . . . editum, nova methodo . . . adornatae opera et studio religiosorum Patrum Ordinis S. Benedicti . . Monasterii Wessofontani etc. Augustae Vindelicorum et Graecii 1751. 2 Voll. Fol. (Den vollständigen Titel, die genauere Beschreibung und eine Probe dieses Werkes s. Proll. p. XCIX—CII.)

63. Sacrorum Bibliorum Vulgatae Editionis Concordantiae Hugonis Cardinalis Ordinis Praedicatorum; ad recognitionem jussu Sixti V. Pont. Max. Bibliis adhibitam recensitae, atque emendatae: Primum a Francisco Luca ... nunc denuo variis locis expurgatae, ac locupletatae cura et studio Huberti Phalesii. Viennae 1825. Fol. min. (Die genauere Beschreibung und eine Probe dieser Ausgabe s. Proll. p. CII—CIV.)

64. Concordantiae Bibliorum sacrorum Vulgatae editionis, ad recognitionem iussu Sixti V. Pont. Max. Bibliis adhibitam recensae atque emendatae, insuper et notis historicis, geographicis locupletatae .. cura et studio F. P. Dutripon. Paris., Belin-Mandar, 1838. 4° max.

b.

Von den griechischen Verbal-Concordanzen.

Nachdem der vielfache Nutzen der Concordanzen bei den bereits zum Gebrauche vorliegenden lateinischen hinlänglich erkannt war, unternahm es nach dem Zeugnis des Predigermönchs Sixtus Senensis in seiner Bibliotheca sancta lib. IV, p. 286[a]) ein Mönch S. Basilii, Euthalius Rhodius, im Jahre 1300, eine Concordanz zu der ganzen griechischen Bibel Alten und Neuen Testaments auszuarbeiten, welche derselbe Zeuge in Rom als Handschrift sah (s. a. a. O., S. 312); gedruckt ist sie aber nie. Wenn wir also, auf jenes Zeugnis gestützt, die griechischen Concordanzen mit Rücksicht auf diese älteste handschriftliche als die den lateinischen ihrem Ursprunge nach im Alter zunächst stehenden betrachten müssen, so ist zugleich zu erwähnen, daß eine

a) Ich citire hier nach folgender mir vorliegenden Ausgabe: Bibliotheca sancta, a F. Sixto Senensi Ordinis Praedicatorum, ex praecipuis catholicae Ecclesiae Auctoribus collecta, et in octo libros digesta. Ab eodem auctore — recognita, aucta. — Postmodum a Joanne Hayo Scoto revisa, Scholiisque illustrata. Ultima demum hac editione auctorum recentiorum accessione locupletata etc. Coloniae Agrippinae 1626. 4°.

griechische Concordanz in jenem Umfange, nämlich zur ganzen Bibel, wohl nie wieder oder nur noch einmal von Sugdor nach dem Zeugnisse Le Long's[a]) ausgeführt ist, sonst stets nur entweder für das Alte Testament nach der griechischen Uebersetzung der LXX und die griechischen Apokryphen, oder für das Neue Testament. Ich beginne hier mit denen des Neuen Testaments, weil sie früher entstanden sind als die des Alten.

aa.

Griechische Verbal-Concordanzen des Neuen Testaments.

1. Xystus Betulejus (eigentlich Sixtus Birken), geb. am 21. Februar 1500 zu Augsburg, nach Beendigung seiner Studien in Basel in seiner Vaterstadt zum Rector der Schule St. Anna und zum Bibliothekar der Stadtbibliothek ernannt[b]), war der erste, welcher eine Concordanz zum griechischen Neuen Testamente vollständig ausführte und durch den Druck veröffentlichte. Die Veranlassung dazu berichtet er selbst in der Vorrede dieses Werkes. Ein Theologe seiner Vaterstadt hatte schon vor ihm ein solches Werk angefangen, stockte aber und wandte sich an Betulejus mit der Bitte, ihm einen kurzen Plan dazu vorzuschreiben. Als er diesen empfangen hatte, wurde er von den nun erst recht erkannten Schwierigkeiten so zurückgeschreckt, daß er die ganze Arbeit aufgab. Jetzt aber unternahm sie Betulejus selbst, da er sich durch die Entwerfung jenes Planes mit ihr bereits vertraut gemacht und den großen Nutzen solcher Werke bei den lateinischen Concordanzen kennen gelernt hatte. Zwar fühlte er sich oft dadurch auf's äußerste erschöpft, wurde aber immer wieder von den Gelehrten, welche von

---

a) Le Long führt in seiner oben erwähnten Bibliotheca sacra I, p. 456 aus des Alex. Helledius Buche: Praesens status Ecclesiae Graecae (1714, 8[o]), p. 7 folgende Worte an: „Diu iam hisce Concordantiis (nämlich Concordantiis Graecis Veteris et Novi Testamenti), opere triginta annorum Rev. Domini Sugdoris Doctoris Johannensis spes nobis facta est, an autem excusum hoc elegans et a Graecis expectatissimum opus fuerit nec ne, nondum mihi percipere licuit."

b) Er starb daselbst den 19. Juni 1554.

seinem Unternehmen Kunde erhalten hatten, dazu angespornt, auch von seinen Schülern dabei unterstützt, so daß er endlich nach acht Jahren an's Ziel gelangte. Diese Concordanz erschien, mit seinem Namen versehen, zu Basel 1546, von Joh. Oporin gedruckt, in klein Folio unter dem Titel: *Συμφωνία, ἢ σύλλεξις τῆς διαθήκης τῆς καινῆς.* Noui Testamenti Concordantiae Graecae. (Den vollen Titel nebst der genauen Beschreibung derselben und einer Probe daraus s. Proll. LXV—LXVIII.) Die Bibelstellen sind darin nur nach Büchern und Kapiteln bezeichnet, weil auch in dem griechischen Bibeltexte damals noch keine weitere Eintheilung vorhanden war.

2. Die nächstfolgende Concordanz zum griechischen Neuen Testamente gab Heinrich Stephanus, Sohn des Robert Stephanus, geb. zu Paris 1528[a]), im Jahre 1594 in Folio zu Paris heraus. Dieser der griechischen und lateinischen Sprache vollkommen kundige, durch viele Werke, besonders Ausgaben griechischer Schriftsteller um die Wissenschaft hoch verdiente Gelehrte und Buchdrucker hat, so sehr er auch dazu befähigt war, doch nicht selbst diese Arbeit ausgeführt, sondern durch Andere ausführen lassen und nur die Vorrede dazu geschrieben, wie ich in Proll. p. LXVIII—LXXIV glaube nachgewiesen zu haben. Es ist ohne Zweifel jene erste Concordanz, deren Verfasser jedoch nicht genannt wird, obgleich er auf ihrem Titel ausdrücklich angegeben ist, bei dieser zum Grunde gelegt; viele dort ausgelassene Stellen sind hier ergänzt, einzelne dort erwähnte dagegen hier ausgelassen; manche Unrichtigkeiten jener ersten sind hier berichtigt, aber auch manches dort Richtige ist hier verfälscht, woraus man ersieht, daß die Bearbeiter keineswegs eine durchweg lobenswerthe Sorgfalt, auch zum Theil nicht die dazu nöthige gründliche Kenntnis des Griechischen besessen haben. Durch einen Punkt aber zeichnet sich diese Concordanz vor jener ersten vortheilhaft aus, dadurch nämlich, daß die Bibelstellen hier nicht, wie in jener, bloß nach Büchern und Kapiteln, sondern auch nach Versen angegeben werden, ein Vorzug, welcher,

a) Er starb in seinem 70. Jahre 1598 in äußerster Dürftigkeit zu Lyon im Krankenhause.

wie Heinrich Stephanus selbst in der Vorrede berichtet, der Erfindung seines Vaters Robert Stephanus verdankt wird. Dieser theilte nämlich auf einer Reise von Paris nach Lyon, großentheils während des Reitens, die Kapitel des Neuen Testaments in Verse ab, eine Einrichtung, welche zuerst von Vielen als etwas Unnützes verspottet wurde, gar bald aber, in die Ausgaben von ihm eingeführt, den allgemeinsten Beifall fand (s. Proll. p. LXXIV sq.). — Der Herausgeber nannte dieses Werk Concordantiae Testamenti Novi, Graecolatinae, weil er, was übrigens auch Betulejus schon gethan, den als Ueberschriften der folgenden Bibelstellen in alphabetischer Reihenfolge verzeichneten griechischen Wörtern die lateinische Bedeutung beigefügt hatte. (Den vollständigen Titel dieser Concordanz, ihre genauere Beschreibung und eine Probe derselben s. Proll. p. LXXI—LXXV.)

Diese Concordanz wurde dann, mit einem Supplement versehen, von seinem Sohne Paulus Stephanus zu Genf 1600 in Folio auf's neue gedruckt und darauf nochmals 1624 in Folio bei Peter und Jakob Chouët. (Titel und genauere Beschreibung dieser letzten Ausgabe s. Proll. p. LXXVI sq.)

3. Die dritte Concordanz zum griechischen Neuen Testament verfaßte Erasmus Schmid, geb. 1560 am 27. April zu Delitzsch, welcher, zuerst Rector zu Leutschau in Ungarn, darauf zum Professor der griechischen Literatur und der Mathematik an der Wittenberger Universität ernannt wurde. Er legte bei seinem Werke jene zwei früheren Concordanzen zum Grunde, bestrebte sich aber, alle Fehler und Auslassungen derselben zu berichtigen und zu ergänzen und das Ganze anders zu ordnen; die Angabe der Bibelstellen nach Kapiteln und Versen, wie sie bereits in der zweiten sich fanden, behielt er natürlich bei. Er vollendete diese Arbeit in einem Zeitraum von drei Jahren, schrieb dann 1636 eine Vorrede dazu, worin er sein Unternehmen durch Darlegung der vielen Fehler und Mängel jener zweiten Concordanz rechtfertigte, erlebte aber das Ende des Druckes nicht; denn er starb schon am 15. September 1637 während der schweren Drangsale des dreißigjährigen Krieges. Das Werk erschien, von seinen Erben herausgegeben, 1638 in Folio mit dem Titel: Novi Testamenti Jesu Christi Graeci,

hoc est, originalis linguae Ταμεῖον [aliis Concordantiae]. (Den vollständigen Titel und die genauere Beschreibung derselben nebst Probe daraus s. Proll. p. LXXVII—LXXX.) Bei den als Ueberschriften gesetzten griechischen Wörtern steht hier nicht, wie in den beiden vorigen, eine lateinische Uebersetzung.

Diese Concordanz fand trotz der ihr noch anhaftenden (a. a. O. von mir erwähnten) Mängel so großen Beifall, daß sie 1717 (Gothae et Lipsiae) Ernst Salomon Cyprian (geb. 1673 am 22. September zu Ostheim, von 1700 an Director und Professor des Casimir'schen Gymnasiums zu Coburg, von 1713 an Kirchenrath zu Gotha) auf's neue in Folio herausgab und mit einer neuen Vorrede versah, dabei jedoch nur einige Druckfehler berichtigte. (Den Titel derselben s. Proll. p. LXXXI.) Auch zu Glasgow in Schottland wurde sie 1819 nachgedruckt, und der englische Theologe William Greenfield gab zu London 1830 einen kurzen Auszug aus derselben in Sedez heraus.

4. Die vierte Concordanz zum griechischen Neuen Testamente verdanken wir dem Dr. phil. Karl Hermann Bruder (geb. 1809 am 12. December zu Leipzig), welcher sie im Auftrage des Leipziger Buchhändlers Karl Christian Tauchnitz ausführte und dabei, wie er in seiner Vorrede p. VI versichert, über 800 in der vorigen Concordanz ausgelassene Textstellen hinzufügte, weil er viele Wörter, welche in jenen Concordanzen absichtlich übergangen waren, mit den dazu gehörenden Bibelstellen aufnahm. Sie erschien im Stereotypdruck in größtem Quartformat 1842 unter dem Titel: *Ταμιεῖον τῶν τῆς καινῆς διαθήκης λέξεων* sive Concordantiae omnium vocum Novi Testamenti Graeci. (Den vollständigen Titel, die genauere Beschreibung und eine Probe derselben s. Proll. p. LXXXII—LXXXIV.) Von diesem Werke ist 1853 eine zweite und 1867 eine dritte Ausgabe in demselben Formate im Verlage von Ernst Bredt in Leipzig erschienen.

Außer diesen vier Concordanzen zum griechischen Neuen Testamente, die ich aus eigener Ansicht kenne, nenne ich als neuestes (mir nur dem Titel nach bekanntes) Werk dieser Art: *Ταμιεῖον*. Handconcordanz zum griechischen Neuen Testament. Bearbeitet von Otto Schmoller. Stuttgart, im Verlage von S. G. Liesching.

868, 34 Bogen in Duodez. — Endlich erwähne ich noch ein von e Long a. a. O. I, p. 456 angeführtes: Concordantiae íraecae et Latinae Novi Testamenti ad vulgatam editionem atinam accommodatae — — Auctore Francisco de la ſouë ex ordine Minimorum (ſ. Proll. p. LXXXIV). Jahr,)rt (Paris?) und Einrichtung dieſes Werkes ſind mir bis jetzt ıbekannt.

bb.

Griechiſche Verbal-Concordanzen des Alten Teſtaments.

Daß ich dieſe erſt hier nach denen des Neuen Teſtaments folgen ſſe, geſchieht wegen der Zeitfolge, da die älteſte derſelben erſt nach r zweiten neuteſtamentlichen erſchienen iſt.

1. Der Erſte, welcher eine Concordanz zu der alten grie- iſchen Ueberſetzung des Alten Teſtaments, den LXX und den iechiſchen Apokryphen desſelben auszuarbeiten unternahm und röffentlichte, war Konrad Kircher, von Augsburg gebürtig, erſt Prediger in Donauwörth, dann in Jaxthauſen, ein Ver- ındter des gleichfalls von Augsburg gebürtigen Xyſtus Betulejus. urch das Werk des Letzteren, die oben genannte erſte Concordanz s griechiſchen Neuen Teſtaments, wurde er angeregt, durch ein nliches ſich gleiche Verdienſte um das Studium des griechiſchen :ten Teſtaments zu erwerben, wie jener ſie durch ſein Werk um s Neue Teſtament erlangt hatte. Er glaubte hierbei die hebräi- en Wörter des Originals ebenſo wie die griechiſchen der Ueber- ;ung berückſichtigen und eine Vergleichung beider darbieten zu iſſen. Etwa ſieben Jahre verwendete er auf das bloße Notiren : einzelnen Stellen nach Buch, Kapitel und Vers für jedes ɔräiſche und das dafür in der griechiſchen Ueberſetzung gebrauchte ort, und dann erſt ging er daran, die griechiſchen Textwörter bſt (ſo, wie Betulejus gethan) den einzelnen Stellen beizu- reiben. Das Ganze ordnete er nach der alphabetiſchen Reihen- ge der hebräiſchen Wörter mit beigefügter lateiniſcher Bedeutung rſelben. Darunter ſtellte er dann der Reihe nach (dieſe jedoch ne alphabetiſche Ordnung) die dafür in der griechiſchen Ueber- ;ung ſich findenden Ausdrücke mit den dazu gehörenden Bibel-

stellen. So entstand nicht sowol eine eigentlich griechische, als vielmehr eine hebräisch-griechische Concordanz. Um nun das Auffinden der einzelnen griechischen Wörter, welche nach jener Anordnung unter sehr verschiedenen hebräischen Wörtern im Werke selbst zerstreut standen, zu ermöglichen, fügte er, da dasselbe in zwei Theile zerlegt war, dem zweiten Theile ein alphabetisches Register der griechischen Wörter hinzu, worin bei jedem bloß nach Theil (Theil I durch a, Theil II durch b bezeichnet) und Seitenzahl die Stellen bezeichnet wurden, wo dasselbe aus den kanonischen Büchern des Alten Testaments angeführt war. Hierunter aber fügte er überall in ausführlicher Angabe jedem Worte die Stellen und Textworte der alttestamentlichen Apokryphen hinzu, in welchen es vorkommt. Dieses Werk erschien 1607 zu Frankfurt in zwei Quartbänden unter dem Titel: Concordantiae Veteris Testamenti Graecae, Ebraeis vocibus respondentes, πολύχρηστοι. (Den vollständigen Titel, die genauere Beschreibung und Proben desselben s. Proll. p. LIII—LVII.)

In enger Beziehung zu diesem Werke stehen folgende drei von Le Long a. a. O. I, p. 456 angeführte: 1) Epitome Concordantiarum Graecarum Kircheri, ab Arnoldo Bootio confecta. — 2) Concordantiae Graecae Veteris Test. Hebraicis vocibus respondentes, sive Conradi Kircheri Concordantiae inversae. 2 Voll. Fol.[a]) — 3) Concordantiae librorum Veteris Testamenti Apocryphorum Graeco-Danicae, Kircherianis perfectiores, auctore Francisco Michaële Vogelio, in 8° nondum editae.

2. Erst am Ende des 17. Jahrhunderts, als bereits alle Exemplare der Kircher'schen Concordanz verkauft waren, begann Abraham Tromm (geb. 1633 am 23. Aug. zu Gröningen, gest. 1719 am 29. Mai) ein neues Werk dieser Art. Als er seine Studien auf der heimatlichen Universität beendigt und in Basel von Buxtorf das Hebräische erlernt, hatte er eine Reise nach Frankreich und

---

a) Durch den hier angegebenen Umfang dieses Werkes ist die Vermuthung nahe gelegt, daß hier nur ein ungenauer Titel der folgenden Concordanz von Abr. Tromm vorliege.

England gemacht und war, 1671 von da zurückgekehrt, zum Prediger in seiner Vaterstadt ernannt (wozu er noch 1717 die Würde eines Dr. Theol. empfieng). Sein erstes literarisches Werk war die Vollendung der unten anzuführenden belgischen Concordanz, deren Druck 1692 beendigt wurde. Hierauf faßte er den Entschluß, eine Concordanz zu den LXX auszuarbeiten, weil die Kircher'sche nicht nur längst vergriffen, sondern auch nach seinem Urtheile mangelhaft und nicht als griechische, sondern als hebräisch-griechische und selbst als solche schlecht geordnet war (s. Proll. p. LVIII sq.). Er verwandte auf diese schwierige Arbeit sechszehn Jahre und gab sie dann in seinem 84. Jahre 1718 (Amstelodami et Trajecti ad Rhenum) in 2 Bänden kl. Folio heraus unter dem Titel: Abrahami Trommii Concordantiae Graecae Versionis vulgo dictae LXX Interpretum, cujus voces secundum ordinem elementorum sermonis Graeci digestae recensentur, contra atque in opere Kircheriano factum fuerat. (Den vollständigen Titel s. Proll. p. LIX.) Hier ist nun, wie es für eine griechische Concordanz sich geziemt, das Ganze nach dem Griechischen geordnet, unter jedem griechischen Worte aber die demselben im Originale entsprechenden verschiedenen hebräischen Wörter in ihrer alphabetischen Reihenfolge angegeben und bei jedem die dazu gehörenden griechischen Bibelstellen der kanonischen Bücher des Alten Testamentes und dann zuletzt die der Apokryphen, in welchen das griechische Wort sich findet, verzeichnet (s. die genauere Beschreibung und eine Probe dieses Werkes in Proll. p. LIX—LXIII).

Gleich nach dem Erscheinen dieser Concordanz schrieb Joh. Gagnier, Professor der orientalischen Sprachen in Oxford, Vindiciae Kircherianae s. Animadversiones in novas Abr. Trommii Concordantias graecas versionis LXX, welches Buch schon in demselben Jahre 1718 zu Oxford erschien.

Außerdem erwähne ich hier noch eine mir bis jetzt nur durch Ge. Ben. Winer's Handbuch der theologischen Literatur, 3. Ausg., Thl. I, S. 127 bekannt gewordene griechisch-englische Concordanz von Dr. John Williams, welche zu London 1767 in Quart erschien unter dem Titel: A Concordance to the Greek Testament, with the English version to each Word; the principal

Hebrew Roots corresponding to the Greek Words of the Septuagint, short critical Notes and an Index.

c.

Von den hebräischen Verbal-Concordanzen.

Zu diesen gehen wir der Zeitfolge gemäß jetzt über, weil die älteste[a]) derselben zwar früher als sämtliche für das Neue oder das Alte griechische Testament, aber später als die Concordanz des Euthalius Rhodius (1300) für die ganze griechische Bibel geschrieben wurde.

1. Der Erste, welcher sich zu der schweren Arbeit entschloß, eine hebräische Concordanz auszuarbeiten, war der Rabbi Isaak Nathan[b]). Die Veranlassung zu diesem Entschlusse gaben, wie er selbst in seiner hebräischen Vorrede erzählt, Neckereien einiger von seinen christlichen Jugendgenossen, welche ihn, wie sehr er auch allen Streit mit den Christen über Religion und Glauben zu vermeiden strebte, dennoch täglich in ihrem Uebermuthe aufforderten, ihre Angriffe zu beantworten. Hierdurch geärgert, suchte er unter ihren Büchern nach der Quelle ihrer Gelehrsamkeit und fand so darunter eine lateinische Bibel-Concordanz. Diese benutzte er jetzt selbst und wehrte mit dieser Hülfe alle jene Angriffe ab. Er nahm sich deshalb anfangs vor, dieses ihm so nutzbare Werk in's Hebräische zu übersetzen, erwog dann aber, daß eine solche Uebersetzung seinen Glaubensgenossen weniger nützen würde, und entschloß sich deshalb, eine Concordanz unmittelbar nach dem hebräi-

a) Indem ich hier die folgende hebräische Concordanz als die älteste bezeichne, lasse ich die Masorah außer Betracht; denn obgleich diese in gewisser Hinsicht gleichfalls als eine Concordanz betrachtet werden kann und insofern die noch ältere sein würde, so ist doch ihre Einrichtung von den hier zu beschreibenden hebräischen Verbal-Concordanzen ganz verschieden. Vgl. Arnold's Art. Masorah in Herzog's Real-Encyklopädie für Theol. u. Kirche, Bd. IX, S. 131—142.

b) So nennt er sich selbst in seiner hebräischen Vorrede; in dem hebräischen Haupttitel steht gar kein Name des Verfassers, in demjenigen Titel aber, welcher unmittelbar vor der eigentlichen Concordanz steht, wird er Rabbi Mardochai Nathan genannt. Ueber die Deutungen dieser Verschiedenheit s. Proll. p. XIV sq., Anm. 2.

hen Originaltexte auszuarbeiten, wobei er die im Lateinischen vor-
efundene Kapitel-Abtheilung beibehielt, die Vers-Abtheilung aber
lbst hinzufügte. Er begann dieses Werk im Jahre 1438 und
ollendete es, da er mehrere Gehülfen hinzuzog, im Jahre 1448 [a]).
s erschien zum ersten Male 1524 in Venedig bei Dan. Bomberg in
olio unter dem Titel: מאיר נתיב הנקרא קונקורדאנשייש (d. h. illu-
iinans viam, nominatum Concordantiae). (Den vollständigen
aupttitel sowie den der Concordanz unmittelbar [nach der Vor-
de] vorangehenden Titel, die genauere Beschreibung und eine Probe
eses Werkes s. in Proll. p. XVI—XX.) Den nach ihrer alpha-
tischen Reihenfolge geordneten hebräischen Wörtern sind Erklä-
ngen in rabbinischer Schrift beigefügt, worauf die zu den ver-
iedenen Bedeutungen gehörenden Bibelstellen folgen.

Dieser ersten Ausgabe folgten noch zwei andere, deren eine
564 in Venedig bei Laur. Bragadin, die andere 1581 in Basel
i Ambros. Froben [b]), beide in Folio erschienen. Auch eine,
er leider schlechte, höchst fehlerhafte lateinische Uebersetzung dieses
erkes von Ant. Reuchlin wurde 1556 in Basel bei Henr.
etri in Folio veröffentlicht unter dem Titel: Concordantiarum
ebraicarum capita quae sunt de vocum expositionibus a R.
ardochaeo Nathan conscripta et Latine translata per
ntonium Reuchlinum. Eine andere lateinische Uebersetzung
n Nic. Fuller ruht handschriftlich in der Bodlejanischen Bi-
othek, ist aber nie gedruckt (s. Proll. p. XX sq.).

2. Die zweite hebräische Concordanz verfaßte ein Francis-
ner Marius de Calasio, so genannt nach seiner im Sam-
ergebirge nahe bei der Stadt Aquila gelegenen Vaterstadt. Er
tte sich, nachdem er seine anderen ihm obliegenden Studien be-
digt, mit der hebräischen Sprache so vertraut gemacht, daß er
m Papste Paul V. als öffentlicher Lehrer derselben in Rom an-

a) Im Werke selbst stehen statt dieser christlichen Zeitrechnung nach jüdischer Weise überall Jahre der Welt, so statt 1438 die Jahrzahl 198 (nach der kleineren Zählung für 5198), statt 1448 die Jahrzahl 208 (für 5208).

b) Joh. Chr. Wolf will auch eine Pariser Ausgabe von 1581 gesehen haben, s. Proll. p. XXI.

gestellt wurde. Er schrieb eine Grammatik und ein Wörterbuch dieser Sprache, darauf diese hebräische Concordanz, welche er aber, als er, über 70 Jahre alt, am 24. Jan. 1620 starb, noch nicht zum Druck befördert hatte. Der Papst beauftragte deshalb den Minoriten-General Benignus von Genua, dafür Sorge zu tragen, welcher dann das schwierige Geschäft dem Minoriten-Provincial Michael Angelus von St. Romulus, Professor der Theologie und Lehrer der hebräischen Sprache, übertrug. Von diesem besorgt, erschien das Werk, in 4 Foliobände getheilt, 1621 zu Rom bei Stephan Paulinus unter dem Titel: Concordantiae Sacrorum Bibliorum Hebraicorum (den vollständigen Titel, die genauere Beschreibung dieses umfangreichen Werkes und eine Probe desselben s. Proll. p. XXII—XXIX). Bei jedem hebräischen Worte werden zunächst die verschiedenen Bedeutungen desselben hebräisch und lateinisch angegeben, sodann die ihm in den übrigen semitischen Sprachen entsprechenden Formen mit deren lateinischen Bedeutungen, und endlich die Bibelstellen, welche zu jenen verschiedenen Bedeutungen gehören, rechts hebräisch, links daneben die lateinische Uebersetzung derselben.

Nach dem Zeugnis des Mart. Lipenius in seiner Bibliotheca realis theol. I, p. 384 ist diese Concordanz noch zweimal gedruckt: 1) zu Köln 1646, 2) zu Rom 1657. Außerdem ist sie aber auch 3) in London 1747—1749 in 4 Foliobänden nachgedruckt.

Zwischen diese und die nächstfolgende Concordanz fällt der Zeit nach eine kürzere, mir bis jetzt nur dem Titel nach bekannte: Concordantiae Hebraicae studio Christ. Crinesii editae. Wittebergae 1627. 4°.

3. Ungefähr um dieselbe Zeit, in welcher jene zweite hebräische Concordanz zu Rom ihrer Vollendung entgegengeführt wurde, begann Johann Buxtorf, geb. 1564 am 25. Dec. zu Camen in Westfalen, 1591 zum Professor der orientalischen Sprache an der Universität Basel ernannt, nachdem er außer anderen verdienstvollen Werken a) die Biblia Hebraica Rabbinica 1619 be-

a) Vgl. W. Gesenius, Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift S. 110. 113.

endigt hatte, eine bessere hebräische Concordanz als die Nathan's a) auszuarbeiten, konnte sie aber, da er schon 1629 am 13. Sept. an einer dort verbreiteten schweren Krankheit starb, nicht selbst zum Druck befördern. Diese Sorge, das Ganze für den Druck zu vollenden und diesen selbst zu leiten, übernahm darauf sein Sohn Johann Buxtorf, geb. 1599 am 13. Aug. zu Basel, 1630 zum Professor der hebräischen Sprache, 1647 zum Professor der Theologie daselbst ernannt (gest. ebendaselbst 1664, 16. Aug.). Dieses Werk, von ihm selbst mit einer ausführlichen Vorrede versehen, erschien 1632 zu Basel bei Ludwig König in Folio mit dem Titel: Concordantiae Bibliorum Hebraicae (den vollen Titel, die genauere Beschreibung und eine Probe dieser Concordanz s. Proll. p. XXX—XXXIII). In demselben werden bei jedem der alphabetisch geordneten Wörter dieselben hebräischen Erklärungen in rabbinischer Schrift, welche in Nathan's Werke stehen, angegeben, diesen aber die lateinische Bedeutung beigefügt. Ein anderer Vorzug vor jenem besteht darin, daß nicht, wie dort, sämtliche Bibelstellen ohne Unterscheidung der verschiedenen Formen des als Ueberschrift stehenden Wortes nach der Reihenfolge der biblischen Bücher verzeichnet, sondern diese Formen gesondert und bei jeder die zu ihr gehörenden Stellen angeführt werden. Außerdem ist eine große Menge von dort fehlenden Bibelstellen hier ergänzt, und Fehler sind berichtigt. Endlich ist am Schlusse dieses Werkes auch eine Concordanz sämtlicher chaldäischen Wörter des Alten Testaments hinzugefügt.

Dieser mehrfachen Vorzüge des neuen Werkes ungeachtet hebt doch sein Herausgeber selbst zwei Mängel desselben hervor, indem er in der Vorrede sagt, daß erstens noch gewisse undeclinirbare Partikeln und zweitens die Eigennamen darin fehlen.

Buxtorf's Concordanz ist auf's Neue herausgegeben von Bernh. Bär in Stettin 1861. 4°.

Der von Buxtorf am Schlusse seines Werkes gegebenen chaldäischen Concordanz war schon folgende vorausgegangen: Concordantiae Chaldaicae et Syriacae ex Danielis et Esrae capitibus

---

a) Buxtorf gebrauchte die dritte, zu Basel bei Ambr. Froben 1581 in Folio erschienene Ausgabe der Nathan'schen Concordanz.

Chaldaice scriptis studio Martini Trostii. Wittebergae 1617. 4⁰.

Einen Auszug aus Buxtorf's Werke lieferte Christ. Rau unter dem Titel: Fons Sion sive Concordantiarum Hebraicarum et Chaldaicarum Jo. Buxtorfii epitome ad instar Lexici, auctore Christiano Ravio. Berolini et Francof. ad O. 1677. 8⁰. — Außerdem ist noch folgende ältere Schrift zu erwähnen: Manuale Concordantiarum Hebraeo-Biblicarum. Wittebergae 1653. 4⁰.

4. Der Hebung des ersteren jener beiden Mängel der Buxtorfischen Concordanz unterzog sich Christian Nolde, geb. 1626 am 22. Juni zu Hoybya in Schweden, welcher nach beendigten akademischen Studien zuerst Rector des Gymnasiums zu Landscron, darauf Professor der Theologie in Kopenhagen wurde, wo er am 22. Aug. 1683 starb. Sein Werk, das er auf eigene Kosten hatte drucken lassen, erschien 1679 kl.-4⁰ zu Kopenhagen unter dem Titel: Concordantiae Particularum Ebraeo-Chaldaicarum (den vollständigen Titel, die genauere Beschreibung und zwei Proben dieses Werkes s. Proll. p. XXXIV—XXXVIII). In diesem höchst mühevollen Werke führt er in alphabetischer Reihenfolge alle hebräischen und chaldäischen Partikeln auf nebst den verschiedenen (mit vorgesetzten Zahlen versehenen) Bedeutungen, welche sie seiner Ansicht nach haben, bei jeder die Stellen angebend, wo sie ihm diese Bedeutung zu haben scheint. Diese Stellen sind theils mit ausdrücklicher Anführung ihrer Worte, theils nur nach Buch, Kapitel und Vers angegeben. Nach Aufzählung der ihnen beigelegten Bedeutungen gibt er die Stellen an, wo ihm die Partikel überflüssig zu stehen, ferner die, wo sie ihm zu fehlen scheint, endlich die Stellen, wo sie mit anderen Partikeln oder Buchstaben verbunden ist (s. die Proll. p. XXXVII sq. angeführte Probe). Dem den Partikeln selbst gewidmeten Haupttheile folgt ein umfangreicher Abschnitt, welcher die numerirten Anmerkungen enthält, auf welche in jenem Theile durch eingeklammerte Zahlen verwiesen ist.

5. Durch jene mühevolle Arbeit Nolde's war der Mangel einer Concordanz der hebräischen Partikeln zwar äußerlich gehoben, ließ jedoch im Innern noch vieles zu wünschen übrig wegen der

den Partikeln dort zugeschriebenen ungebürlich großen Zahl der verschiedensten Bedeutungen und der dort ausgesprochenen Ansicht, daß dieselben in gewissen Stellen überflüssig stehen, in anderen fehlen. Ferner mangelte immer noch die schon oben erwähnte Concordanz der hebräischen Eigennamen und außerdem gleichfalls eine der hebräischen Pronomina. Johann Gottfried Tympe, geb. 1699, 26. Oct. zu Biederitz bei Magdeburg, 1734 zum Professor der Theologie und 1737 auch der orientalischen Sprachen in Jena ernannt, wo er am 28. Juni 1768 starb, beschloß, allen diesen Mängeln abzuhelfen. Um aber dieses Ziel schneller zu erreichen, sah er sich nach Gehülfen um. Er glaubte einen solchen in dem damaligen Jenaer Docenten der orientalischen Literatur Andr. Konr. Werner für jene gesamte Arbeit gefunden zu haben; bevor dieser aber noch die Hand daran gelegt hatte, wurde er als Rector des Gymnasiums nach Stade berufen und verhieß bloß die Anfertigung des Verzeichnisses der Eigennamen, eine Zusage, die er nie erfüllt hat. Auch die versprochene Beihülfe des damaligen Professors der Theologie und der orientalischen Sprachen in Jena Joh. Andr. Danz wurde ihm bald durch dessen Tod entzogen. Seinem älteren Bruder, dem M. Simon Bened. Tympe, welcher damals in Halle a. d. S. privatisirte, darauf aber seines Vaters Predigtamt in Biederitz erhielt, übertrug er nun die Anfertigung der Concordanz der getrennt stehenden Pronomina, um sich selbst ganz der Ueberarbeitung der Nolde'schen Concordanz widmen zu können. Sein Augenmerk war zunächst auf die Berichtigung der Zahlen und Punkte der früheren Ausgabe und auf die Einschaltung der linea makkeph gerichtet, sodann aber auch darauf, die übergroße Menge der Bedeutungen, welche Nolde vielen Partikeln zugeschrieben hatte, auf ein geringeres Maß zu beschränken. Zu diesem Zwecke änderte er zwar in Nolde's Texte selbst nichts, den er vielmehr mit Ausnahme obiger Berichtigungen genau wieder abdrucken ließ, deutete aber die Unrichtigkeit einer von Nolde aufgestellten Bedeutung durch ein ihr beigesetztes Kreuz an und gab in den unter dem Nolde'schen Texte hinzugefügten Anmerkungen eine bessere Erklärung solcher Stellen. Solche Anmerkungen brachte er jedoch nur bei der vorderen größeren Hälfte des Werkes an,

bei der anderen kleineren gab er sie auf, um den Druck schneller zum Ende zu führen. An dieses Nolde'sche Werk reihte er dann die von seinem Bruder ausgearbeitete Concordanz der getrennt stehenden Pronomina an. Am Schlusse fügte er noch zwei Lexika der hebräischen Partikeln, welche Joh. Michaelis, Professor zu Greifswalde, und Christ. Körber, Superintendent zu Lobenstein, zu Verfassern haben, hinzu. Das so von Joh. Gottfr. Tympe zusammengesetzte Werk erschien 1734 in groß Quart in Jena bei Joh. Felix Bielcke unter dem Titel: Christiani Noldii Concordantiae Particularum Ebraeo-Chaldaicarum. (Den vollen Titel und die genauere Beschreibung desselben s. Proll. p. XL—XLIII.)

Theils vor, theils nach dieser Tympe'schen Ausgabe erschienen folgende größere hebräische Concordanzen, welche ich aber bis jetzt nur nach ihren Titeln kenne:

Guil. Robertson Thesaurus linguae sanctae seu Concordantiale Lexicon Hebraeo-Latino-Biblicum, una cum Concordantiis Hebraicis, in quibus universae et singulae voces Hebraeo-Biblicae cum locis suis, quibus in textu occurrunt, enarratae sunt et expositae etc. Londini 1680. 4⁰. — Cantabrigiae 1686—88. 4⁰.

Antonii Laymanni Concordantiae Hebraeo-sacrae iuxta seriem cuiusque constructionis syntacticae. (s. l.) 1681. Fol.

Taylor Hebrew Concordance. London 1754. 57. 2 voll. Fol.

6. Endlich ist als neueste die zu nennen, welche im Jubeljahre der Erfindung der Buchdruckerkunst ihren Abschluß erhielt. Der durch seine literarischen Unternehmungen ausgezeichnete Leipziger Buchhändler Carl Tauchnitz faßte nämlich den Entschluß, eine neue Ausgabe der Buxtorf'schen Concordanz besorgen zu lassen. Die Ausführung übernahm, auf seinen Wunsch, Dr. Julius (Ben Jakob) Fürst, geb. 1805 den 12. Mai zu Zerkow, öffentlicher Lehrer des Aramäischen, Talmudischen und Rabbinischen an der Leipziger Universität. Von diesem nach jenes Buchhändlers Tode von dessen Sohne Carl Christ. Tauchnitz im Druck (und Verlag) trefflich ausgeführten Werke erschien in Imperial-Quart die erste Lieferung 1837, die letzte (zwölfte) 1840. Dasselbe führt außer dem zur Rechten gestellten hebräischen Titel zur Linken fol-

genden lateinischen: Librorum Sacrorum Veteris Testamenti Concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae (den vollständigen Titel, die genauere Beschreibung und eine Probe desselben s. Proll. p. XLIV—XLIX). Der Verfasser hat zwar dabei die Buxtorf'sche Concordanz zu Grunde gelegt, aber dieselbe durch Berichtigung ihrer zahlreichen Fehler verbessert und durch Einschaltung der großen Menge ausgelassener Stellen bereichert und theilweise besser geordnet. Außerdem ist ein etymologisches Lexikon eingewebt, indem bei jeder Wurzel die Bedeutung derselben zuerst in neuhebräischer Sprache mit rabbinischen Lettern, darauf in lateinischer nebst den von jener Wurzel abgeleiteten Wörtern angegeben wird. Endlich sind noch am Schlusse acht Anhänge hinzugefügt. Schon aus diesen Andeutungen ist ersichtlich, daß dieses Werk große Vorzüge vor dem Buxtorf'schen hat; dennoch fehlen auch in ihm mit wenigen Ausnahmen, wie in jenem, die hebräischen Partikeln und Pronomina nebst den Eigennamen. Nur die chaldäischen Partikeln und Pronomina, welche schon Buxtorf in seiner angehängten chaldäischen Concordanz mit den übrigen chaldäischen Wörtern angegeben hatte, sind von Fürst ebenso wie alle anderen chaldäischen Wörter bei den hebräischen Wörtern eingereiht.

d.

Von der syrischen Verbal-Concordanz.

Abweichend von der Zeitfolge in Betreff ihres Erscheinens, bloß wegen der engen Verwandtschaft ihrer Sprache mit der hebräischen reihe ich an die eben aufgezählten die syrische an. Carl Schaaf, geb. 1646 am 28. August zu Neuß im Kölnischen, lehrte von 1677 an zu Duisburg, wo er studirt hatte, von 1679 an zu Leyden die orientalischen Sprachen und wurde zum Professor derselben ernannt. Er starb dort am 4. November 1729. Dieser schrieb ein Lexicon Syriacum Concordantiale, omnes Novi Testamenti Syriaci voces — complectens, welches 1709 4° zu Leyden bei Cornel. Boutesteyn und Sam. Luchtmans erschien. (Den vollständigen Titel, die genauere Beschreibung und eine Probe desselben s. Proll. p. LI sq.) Die Einrichtung dieses Werkes wird durch seinen Titel richtig angedeutet. Seiner äußeren An-

ordnung nach gehört es zur Classe der Lexika; den Concordanzen aber kann es füglich insofern beigezählt werden, als darin bei den einzelnen Partikeln und Pronomen zwar nicht alle Stellen des syrischen Neuen Testaments, aber doch viele, bei allen übrigen Wörtern dagegen sämtliche Stellen des Neuen Testaments, in denen sie vorkommen, angegeben werden und zwar nicht, wie in der ersten lateinischen Concordanz des Hugo von St. Charo, nur in einer Form, sondern nach ihren sämtlichen Formen in diesen Stellen, jedoch immer nur abgesondert, nicht, wie bei den übrigen Concordanzen, in Verbindung mit vorhergehenden und folgenden Wörtern.

e.

Von den deutschen Verbal-Concordanzen.

Der Zeitfolge nach reihen sich an die hebräischen Concordanzen zunächst die deutschen an. Man hatte namentlich durch die vielfach verbreiteten lateinischen Concordanzen den großen Nutzen solcher Werke kennen gelernt und wünschte nun auch, nachdem Luther im Jahre 1522 zunächst seine deutsche Uebersetzung des Neuen Testaments und 1534 die der ganzen Bibel zum ersten Male herausgegeben hatte, den Lesern dieser Uebersetzung den gleichen Vortheil zuzuwenden. Der Erste, welcher ein solches Werk unternahm, war der Straßburger Buchdrucker Johannes Schröter, welcher 1524 eine Concordanz zu Luther's Uebersetzung des Neuen Testaments veröffentlichte: Concordantz des Newen Testaments zu teutsch. Straßburg 1524 in Folio a). — Durch eigene Anschauung kenne ich bis jetzt nur die folgenden numerirten Concordanzen:

1.

Die des Conrad Agricola.

Dieser (sein eigentlicher Name ist Baur), ein Bürger und Buchdrucker zu Nürnberg (später zu Altdorf, wo er 1617 starb),

---

a) Agricola schreibt diese in der Vorrede seiner Concordanz dem Buchdrucker Joh. Schröter zu; bei dem Exemplare der Berliner Königlichen Bibliothek wird nach „Strasburg" hinzugefügt: „Hans Schott zum Thyrgarten" und dabei bemerkt: „(Nach der Vorrede ist Hans Schott der Verfasser.)"

unternahm es, mit Hülfe einiger Gelehrter eine Concordanz zu Luther's Uebersetzung der ganzen Bibel zu veranstalten, in welcher besonders die Nomina und Verba, jedoch auch ein Theil der Pronomina, Adverbia, Conjunctionen, Präpositionen und Interjectionen in alphabetischer Reihenfolge aufgeführt und unter jedem die dazu gehörenden Bibelstellen nach Buch, Kapitel, Vers [a]) und Worten verzeichnet wurden. Dieses Werk erschien zu Frankfurt a. M. bei Ruland 1610 [b]) in Folio unter dem Titel: Concordantia Bibliorum, Das ist Biblische Concordantz vnd Verzeichnuß der Fürnembsten Wörter, auch aller Namen, Sprüch, vnnd Geschicht u. s. w. — Um jene in dem Hauptwerke ausgelassenen Wörter nachzutragen, gab er 1612 in demselben Verlage in gleichem Format einen Ergänzungsband heraus unter dem Titel: Appendix Concordant. Bibliorum, Das ist Biblische Concordantz vnd Verzeichnuß deren Wörter, Namen vnd Sprüch heiliger Göttlicher Schrifft, Alten vnd Neuwen Testaments, dem Alphabet nach nacheinander gesetzt, welche in der erstaußgangener Concordantz waren außgelassen u. s. w. (Den vollständigen Titel beider Werke, ihre genauere Beschreibung und eine Probe des ersteren s. Proll. p. CXII—CXVI.)

Von diesem Werke erschienen in der Folge noch drei neue Ausgaben in den Jahren 1621, 1632 und 1640, sämtlich in Frankfurt a. M. bei Ruland in Folio, worin die zuerst im Ergänzungsbande nachgetragenen Wörter dem Werke selbst an ihren richtigen Stellen eingereiht sind.

Zwischen dieser und der bei der folgenden bei 2. zu nennenden erschienen drei andere, welche ich aber erst ihrem Titel nach kenne:

---

a) Die Eintheilung der Kapitel in Verse findet sich noch in keiner Original-Ausgabe von Luther's Bibelübersetzung und ist erst später in dieselbe eingeführt. Deshalb habe ich in meiner kritischen Ausgabe derselben die Verszahlen überall nur in Klammern beigesetzt.

b) In dem Concordanzen-Verzeichnisse der Göttinger Universitätsbibliothek, welches ich der Güte des dortigen Oberbibliothekars Herrn Hofraths Professors Dr. Höck verdanke, ist eine Frankfurter Folio-Ausgabe von 1607 verzeichnet; ich finde jedoch in Titel und Vorrede der Ausgabe von 1610 keine Andeutung, daß dieser schon eine frühere vorangegangen sei.

Vit. Faber Teutsche Concordantz der gantzen Bibel. Ingolstadt 1615. 4°.

Paul Crell Promptuarium biblicum oder Biblische Concordantien .... erweitert .... durch Dan. Fesselium. Sampt einer Vorrede H. Matthiae Hoen von Hoeneck. Franckfurt a. M. 1627. Fol., welchem dann derselbe Verfasser später noch eine neue Bearbeitung nachfolgen ließ:

Pauli Crellii Novum promptuarium biblicum oder neue biblische Concordantzien ans Licht gestellt durch Dan. Fesselius. Franckfurt a. M. 1662. Fol.

Joh. Niebling Promptuarium Biblicum oder Biblische Concordantzien. Leipzig 1652. 4°.

2.

Die des Christian Zeisius.

Nachdem sämtliche Exemplare jener vier Ausgaben von Agricola's Concordanz vergriffen waren, unternahm Christian Zeisius, Prediger in Oelzschau bei Leipzig, eine neue Bearbeitung derselben, welche er nach sechsjähriger Arbeit 1658 in Folio in demselben Verlage herausgab unter dem Titel: Concordantiae Bibliorum emendatae, completae ac fere novae. Das ist Biblische Concordantz vnd Verzeichnuß der fürnembsten Wörter, auch aller Namen, Sprüche vnd Geschichte, so offt derselben in H. Göttlicher Schrifft Altes vnd Newes Testaments gedacht wird, dem Alphabet nach zusammen getragen u. s. w. (Den vollständigen Titel, die genauere Beschreibung und eine Probe dieses Werkes s. Proll. p. CXVII—CXIX.) Hierbei bestrebte sich der neue Bearbeiter, das in Agricola's Werke Unrichtige zu berichtigen, die Wörter in eine bessere Ordnung zu setzen, die ausgelassenen Bibelstellen nachzutragen und dort fehlende Wörter nebst deren Bibelstellen einzuschalten. — Winer's Zeugnis zufolge gab Zeisius zu diesem Werke noch einen Ergänzungsband 1664, 4° heraus.

Von jener Concordanz erschien in Frankfurt a. M. bei Joh. Friedrich 1674 in Folio eine neue Ausgabe. Was Zeisius hier hinzugefügt hat, gibt er selbst in ihrem Titel so an: „Besonders, da anjetzo darzu kommen Ein kurtz-verfaßter Wegweiser, Oder Er-

klärung und Außlegung aller und jeglicher Wörter, was vor Bedeutungen dieselben haben, da sattsame Nachricht gegeben wird, jeglichen Wortes Verstand zu finden, die darzu gehörigen loca herauß zu suchen, auch so denn mit Exempeln zu bewähren, daher er fast nicht unbillich ein kleiner Commentarius aller Biblischen Bücher seyn und heissen kan." (Den vollständigen Titel, die genauere Beschreibung und eine Probe dieser neuen Ausgabe s. Proll. p. CXX sq.)

3.

Die des Friedrich Lanckisch.

Friedrich Lanckisch, Magister und Buchhändler zu Leipzig, wo er am 12. März 1618 geboren war, unternahm die Ausarbeitung einer neuen Concordanz, beendigte sie auch, mußte aber, da er schon am 22. October 1669 starb, es seinen Erben überlassen, dieses höchst mühevolle Werk in ihrem eigenen Verlage herauszugeben. Dieses geschah 1677, wo es in Leipzig und Frankfurt a. M. in Folio unter folgendem Titel erschien: Concordantiae Bibliorum Germanico-Hebraico-Graecae. Deutsche, Hebräische und Griechische Concordantz-Bibel, Oder Vollständige Anweisung aller Wörter, welche in der gantzen H. Schrifft, so wohl im Hebräischen des Alten, als Griechischen Haupt-Texte des Neuen Testaments, ingleichen in der Griechischen derer so genandten siebentzig Dolmetscher, und Deutschen Uebersetzung Herrn D. Martin Luthers seel. gleich wie auch in dem Griechischen und Deutschen Texte der Librorum Apocryphorum fürkommen, Wo und wie offt dieselben gefunden, und auff unterschiedliche Art gebrauchet werden u. s. w. Mit einer Vorrede des Churfürstl. Sächs. Oberhofpredigers und Kirchenraths D. Martin Geier (welche in allen folgenden Ausgaben wiederholt ist).

Von diesem Werke erschien in demselben Verlage und Formate 1688 eine neue, vermehrte und verbesserte Ausgabe und 1696 eine dritte, abermals bedeutend vermehrte und verbesserte. Den vollständigen Titel, die genauere Beschreibung und eine Probe dieser dritten Ausgabe s. Proll. p. CXXII—CXXV. Im Jahre 1705 folgte eine vierte, auf's neue vermehrte und verbesserte Ausgabe.

Bei der Ausarbeitung dieses Werkes behielt Lanckisch zwar die Reihenfolge der Wörter, wie sie in den früher erschienenen Concordanzen von Agricola und Zeise ihm vorlag, bei, prüfte aber überall die Richtigkeit der dort angegebenen Bibelstellen, berichtigte die gefundenen Irrtümer, ergänzte sehr viele dort ausgelassene Stellen und trug viele dort fehlende Wörter, besonders Partikeln mit ihren Bibelstellen nach. Außer dieser an sich schon sehr mühevollen Revision und Vervollständigung jener älteren deutschen Concordanzen führte er dabei eine andere noch weit mühevollere Arbeit aus. Er prüfte nämlich bei jedem der als Titel oder Ueberschriften aufgestellten deutschen Wörter, welches hebräische oder griechische Wort Luther in den einzelnen darunter angeführten deutschen Bibelstellen dadurch übertragen habe. Die so ermittelten hebräischen und griechischen Wörter stellte er in alphabetischer Reihenfolge ihrer Sprache unmittelbar unter das Titelwort und fügte dann den so geordneten hebräischen Wörtern einzelne griechische Buchstaben nach ihrer alphabetischen Reihenfolge und ebenso den darunter folgenden griechischen Wörtern einzelne lateinische Buchstaben nach ihrer alphabetischen Reihenfolge bei. Dieser griechischen und lateinischen Buchstaben bediente er sich dann bei den folgenden Bibelstellen als Stellvertreter der hebräischen und griechischen Wörter, denen sie in jener vorangestellten übersichtlichen Tabelle beigesetzt sind, so daß man bei jeder Stelle an dem daneben stehenden griechischen Buchstaben erkennt, welchem hebräischen, und an dem gleichfalls daneben stehenden lateinischen Buchstaben, welchem griechischen Worte das deutsche Titelwort Luther's entspreche. Fand er an einer deutschen Stelle kein dem Titelworte im hebräischen oder griechischen Texte gegenüberstehendes Wort, so setzte er statt des griechischen oder lateinischen Buchstaben zu der Stelle ein Sternchen, und wenn in keinem von beiden Texten ein solches sich fand, statt beider Buchstaben zwei Sternchen.

Auf jene vier Ausgaben dieses Werkes, welche ungeachtet der fortschreitenden Verbesserung und Bereicherung doch dieselbe Anordnung der Wörter bewahrt hatten, folgte im Jahre 1718 in Folio in demselben Verlage eine neue, von M. Christian Reineck umgearbeitete und mit einer Einleitung versehene Ausgabe, deren

vollständiger Titel und genauere Beschreibung in den Proll. p. CXXV — CXXVII gegeben ist. Hierin ist dem Titel zufolge Lanckisch' Concordanz „von neuen revidiret, in vielen Stücken und gantzen Titeln fast auf die andere Helfte vermehret, und überall besser und nützlicher eingerichtet; Und in zwei Theile, deren ersterer Die Haupt-Wörter, und der andere Die Numeralia, Pronomina und Particulas in sich hält, abgefasset".

Der diesen fünf Ausgaben gemeinsame Titel „Concordantiae Bibliorum Germanico-Hebraico-Graecae" läßt eine doppelte Erklärung zu. Die oben erwähnte Einrichtung, nach welcher unter jedem als Ueberschrift aufgestellten deutschen Worte zunächst die einzelnen im hebräischen oder griechischen Texte ihm gegenüberstehenden Wörter, alphabetisch geordnet, mit beigefügten griechischen oder lateinischen Buchstaben aufgestellt sind und bei jeder Bibelstelle durch Beisetzung eines solchen Buchstaben angedeutet ist, welches hebräische oder griechische Wort von Luther hier durch das als Ueberschrift stehende deutsche Wort übertragen sei, berechtigte den Verfasser zu jenem Titel. Andererseits aber konnte auch der in seiner Einleitung ausgesprochene Plan ihn dazu veranlassen, wonach diese nach der alphabetischen Reihenfolge der deutschen Wörter geordnete Concordanz eigentlich nur der erste Theil eines größeren Werkes sein sollte, dessen zweiter in seiner ersteren Hälfte nach den hebräischen, in seiner anderen nach den griechischen Wörtern geordnet wäre. Dieser zweite Theil ist aber in seiner Vollständigkeit nie gedruckt, sondern nur ein Auszug daraus, welcher 1680 in demselben Verlage in groß Quart erschien unter dem Titel: Concordantiae Bibliorum Hebraico- et Graeco-Germanicae duabus partibus absolutae, qvarum Prior Voces omnes Hebraicas et Chaldaicas Veteris Testamenti, Posterior Voces omnes Graecas cum Novi Testamenti avthenticas, tum in Apocryphis usurpatas, et qvae in Versione LXX. Interpretum leguntur, utrobique cum significatis Germanicis e versione B. Lutheri ordine alphabetico recenset. Magni Concordantiarum operis a M. Friderico Lanckisch conscripti Epitome. (Den etwas vollständigeren Titel und die genauere Beschreibung dieses Buches s. Proll. p. LXXXIV sq.) Dieses Buch ist jedoch, ob-

gleich ein Auszug aus einer wirklichen Concordanz, nicht selbst eine Concordanz, sondern ein bloßes Verzeichnis der hebräischen und griechischen Wörter mit Beifügung der deutschen, wodurch sie Luther in der Bibel übersetzt hat, ohne Angabe der Bibelstellen.

f.

Von den belgischen Concordanzen.

Als erster Verfasser einer Concordanz zur belgischen Bibel wird der Mennonit Peter Janz Twisck genannt, dessen Werk 1615 zu Hoorn in Folio erschien. Ihm folgte Sebastian Dranck, welcher seine Concordanz 1618 zu Harlem in Folio herausgab. Die Harlemer Folio-Ausgabe von 1648 ist wahrscheinlich nicht aus jener ersten, wie Le Long a. a. O. I, p. 459 andeutet, sondern aus dieser zweiten abgedruckt. Hierauf begann ein solches Werk Johann Martin, welches der bereits oben erwähnte Verfasser einer griechischen Concordanz, Abraham Tromm, noch bevor er diese in Angriff nahm, vollendete und in zwei Folio-Bänden 1685—1692 in Amsterdam herausgab. (Vgl. Proll. p. CXXVII.)

g.

Von schwedischen Concordanzen.

Ob dergleichen je vollständig erschienen sind, ist mir bis jetzt unbekannt. Le Long's Angabe a. a. O. I, p. 459 zufolge erschien von einer in Lieferungen herauszugebenden biblischen Concordanz, welche Achaz Rahamb aus dem Deutschen in's Schwedische übersetzt hatte, zu Stockholm 1707 in Folio die den Buchstaben A umfassende erste Lieferung; von einer anderen schwedisch-hebräischen und griechischen Concordanz gab ihr Verfasser Laurentius Halen eine Probe in Folio heraus. (Vgl. Proll. p. CXXVIII.)

h.

Von den englischen Concordanzen.

Von solchen gibt Will. Thom. Lowndes in seiner englischen Bibliographie Bd. III (London 1834, 8°), S. 1207 f. folgende 11 an: 1) Eine Concordanz zum Neuen Testamente von Thomas Gibson, welche um das Jahr 1536 erschien. — 2) Eine zur

ganzen Bibel von John Marbeck. London 1550. Fol. — 3) Eine desgl. von T. W. London 1579. 8°. — 4) Eine desgl. von Clem. Cotton. London 1618. Fol., 1625. Fol., 1631. Fol., 1635. 4°. — 5) Eine desgl. von Sam. Newmann. London 1643. Fol., 1644. Fol., 1650. Fol., 1658. Fol. — 6) Eine desgl. von Rob. Wickins. Oxfort 1647. 4° und 1655. 8°. — 7) Eine desgl. anonym, London 1649. 8°. — 8) Eine desgl. von Mulbing. London 1666. 8°. — 9) Eine desgl. von Vavasor Powell. London 1671. 8°. — 10) Eine desgl. von John Owen. London 1673. 8°. — 11) Eine desgl. anonym. Cambridge 1689. Fol. (Vgl. Proll. p. CXXVIII sq.)

i.

Von französischen Concordanzen

ist mir nur der Titel einer einzigen bekannt: Concordance de la Bible, à Genève 1566. Fol.

k.

Von slawischen Concordanzen.

Auch hierbei, wie oben bei den schwedischen, vermag ich die Existenz einer solchen nicht festzustellen, sondern nur Le Long's Angabe a. a. O. I, p. 459, welche sich auf einen im September 1711 veröffentlichten Artikel gründet, zu wiederholen: „Concordantiae Slavicae curâ Eliae Kopieuvicz Typographi Amstelodam. brevi edendae." (Vgl. Proll. p. CXXIX.)

IV.

Von den biblischen Real-Concordanzen.

Die bisher behandelten Verbal-Concordanzen haben den Zweck, mehr oder weniger alle Wörter (meistens freilich mit Ausschluß aller oder vieler Partikeln) nach ihrer alphabetischen Reihenfolge anzuführen und bei jedem möglichst alle Bibelstellen, in welchen dasselbe vorkommt, zu verzeichnen, wobei auch in einzelnen, namentlich den hebräischen, die Bedeutungen der als Ueberschriften aufgestellten Wörter kurz angegeben werden. Die Real-Concor-

danzen dagegen bezwecken besonders die Darlegung der verschiedenen Bedeutungen und Gebrauchsweisen der wichtigeren Wörter: der Substantiva, Adjectiva und Verba, vorzüglich solcher, welche Begriffe der Dogmatik und Moral bezeichnen, und genauere Angabe und Beschreibung der durch die Eigennamen bezeichneten Personen, Länder, Städte u. a., überall mit Beifügung der (wichtigeren) Bibelstellen.

Indem ich jetzt die verschiedenen Real-Concordanzen kurz verzeichne, befolge ich denselben Grundsatz, wie bei den Verbal-Concordanzen, daß nämlich mit den Concordanzen derjenigen Sprache der Anfang gemacht wird, in welcher dergleichen zuerst erschienen sind. Daher beginne ich auch hier mit

a.
den lateinischen Real-Concordanzen [a]).

Hierher sind, wie ich glaube, folgende theils kürzere, theils umfangreichere Werke zu rechnen:

1. Concordantiae minores. S. l. 1490. 4° (wahrscheinlich eine ältere Ausgabe der folgenden Schrift).

2. Concordantiae minores Biblie. S. l. 1508. 6½ Bog. kl. 4°. Diese Schrift zerfällt in eine Tabula veteris testamenti (60 Seiten), eine Tabula Noui testamenti (17⅓ Seiten) und Tabula Euangelistarum (7⅔ Seiten), die beiden ersteren sind alphabetisch geordnet.

3. Loci insigniores et concordantes ex utroque Testamento. Argentorati Anno 1526. 8° (s. Panzer a. a. O. VI, p. 111, nr. 741).

4. Barpthol. Westhemer Farrago concordantium insignium totius sacrae bibliae, fidelissime congesta. Basileae, Wolff. 1528. 8°.

5. Concordantiae breviores, rerum optimarum, magisque memorabilium, ex sacris Bibliorum libris diligenter collectae,

---

a) Diesem Verzeichnisse liegen die schon oben erwähnten theils gedruckten, theils handschriftlichen literarischen Hülfsmittel zu Grunde; ich selbst habe von diesen Concordanzen bis jetzt nur die bei Nr. 2 und 25 angegebenen gesehen.

et in ordinem redactae alphabeticum. Coloniae apud Petrum Quentell. Anno 1529. 8⁰ (s. Panzer a. a. O. IX, p. 432, nr. 528. b).

6. Index utriusque Testamenti. Antuerpiae apud Joan. Steelsium 1534. 8⁰.

7. Conr. Pellicani Index Bibliorum. Tiguri in offic. Froschov. 1537. Fol.

8. Rob. Stephani Index copiosissimus Veteris et Novi Testamenti. Parisiis eiusdem typis. 1540. 8⁰.

9. Index Veteris et Novi Testamenti. Venetiis, ad insigne Spei. 1544. 8⁰.

10. Concordantiae breviores. Parisiis 1544. 8⁰.

11. Ant. Koenigstein O. M. Sententiae Bibliorum, s. Concordantiae fere omnium Materiarum quae in Sacris Bibliis continentur. Paris. 1544. 1551.

12. Flores Bibliae, sive Loci communes omnium fere materiarum ex Vet. ac Novo Testamento excerpti atque alphabetico ordine digesti. Lugduni . . . — nuncque castigati. Lugd. 1554. kl. 8⁰. — Lugd. 1572. kl. 8⁰.

13. Nicolai Zegeri Inventarium in Novum Testamentum, vulgo Concordantias vocant. Antuerpiae 1558. 1566 et 1607. 8⁰.

14. (Joh. Harlemii) Index Biblicus, qui res eas, de quibus in sacris Bibliis agitur, ad certa capita alphabeti ordine digesta revocatas . . . complectitur. Antuerp. 1572. Fol. — Jam 2⁰ correctius editus. Erphord. 1591. 8⁰.

15. Propheticae, et apostolicae, id est, totius divinae ac canonicae scripturae thesaurus, in locos communes . . . ordine alphabetico digestus. Ex Augustini Marlorati adversariis a Guil. Feuguereio in codicem relatus. Londini 1574. Fol. — Lausannae 1575. Fol. u. 8⁰. — Nova edit. Bernae Helvet. 1601. Fol. — Idem. Nominum, verborum, rerum . . . summam complectens . . . Prioribus editionibus auctior. Genevae 1613. 8⁰. — Idem liber cum gemmula Partitionum theologicarum Amandi Polani. Basileae 8⁰. (s. a.?). — Idem thesaurus. S. l. 1624. Fol. — Idem. Lausannae 1775. 8⁰.

16. **Aurelii Augustini** Flores Bibliorum. Lugduni 1580. 16°.

17. Flosculi Biblici in Locos communes redacti. Genevae 1604. 12°.

18. **Thomae Hibernici** Flores sacrorum Bibliorum Ordine Alphabetico digesti. Antverp. 16 ...

19. **Poppii** Thesaurus locorum communium ex Sacra Scriptura. Francofurti 1612. 4°.

20. **Jerem. Nicolai** Flos Biblicus. Hamburgi 1621. 8°.

21. **Ant. de Balinghem** Scriptura sacra in locos communes morum ... digesta. Tom. 1. 2. Duaci 1621. Fol.

22. **Joh. Piscator** Index in libros biblicos veteris Testamenti, in sex volumina ceu indices particulares distributus. Vol. 1—3. Herbornae Nassov. 1622. Vol. 4—6. 1623. 8°.

23. **Antonii de Padua** Concordantiae Bibliorum Morales cum annotationibus, edente Luca Vadingo. Romae 1624. 4°. — Parisiis 1641. — Eaedem in Lucae Vadingi operibus. Parisiis 1642. Fol. — Eaedem cum promptuario Scripturae. Coloniae 1647. 4°.

24. **Petri Eulardi** Concordantiae Bibliorum morales et historicae. Antuerpiae 1625. 4°.

25. **Pauli Tossani** Lexicon concordantiale biblicum ex Veteri Novoque Testamento concinnatum, et in tres partes ... distinctum etc. iterato prodire jussum, cura et industria Joh. Frid. Clotzii. Francofurti 1687. Fol.

26. **Andr. Spanner** Polyanthea sacra, ex universae s. scripturae utriusque testamenti figuris .... collecta. Tom. 1. 2. Augustae Vindel. et Dilling. 1715. Fol.

Auctarium Polyantheorum Sacrorum ex mss. R. P. Andr. Spanner e soc. Jes., a quodam eiusd. soc. sacerdote collectum. .... Typis edit. Nissae, nunc reimpr. Augustae Vindel. 1724. Fol.

27. **Phil. Paul. Merz** Thesaurus biblicus completus ... i. e. Concordantiae reales. Augustae Vindel. et Graecii 1734. 4°. 1751. 4°.

b.

Deutsche Real- (auch Real- und Verbal-) Concordanzen [a]).

Das 1. deutsche Werk dieser Art ist wol das vom Magister Lienhart Brunner, Prediger zu Worms, verfaßte: „Concordantz vnd zeyger der sprüch vnd historien aller biblischen bücher alts vnd news Testaments teutsch“, welches zuerst 1530 bei Wolff Köpphl zu Straßburg in Folio gedruckt wurde, dann 1546 ebendaselbst in neuer Auflage in Folio erschien. Die in Basel 1567 in Duodez unter desselben Verfassers Namen herausgekommene Concordanz und Zeiger der Sprüche der Heil. Schrift scheint ein Auszug aus jenem größeren Werke zu sein.

2. (Joh. Danreuter, Pfarrer zu Uffenheim) Concordantz vnd Zeiger aller fürnemen Historien vnd gemeiner Artickeln, Altes vnd Newen Testaments, vffs new . . . vbersehen . . . Rotenburg (c. 1561) 8°.

3. Pet. Gedultig [lat. Patiens genannt] (aus Gerenroda, Theol. Dr., Pfarrer zu Landau a. Rh., später Superintendent zu Heidelberg), Concordantz vnd Zeiger vber die gantze heilige Biblische schrifft auff die Dolmetschung Lutheri gerichtet. 5 Thle. Franckfurt a. M. 1571. Fol.

4. Matth. Vogel, Schatzkammer heiliger Göttlicher Schrifft. 8 Thle. Tübingen 1587—88. Fol.

5. Mich. Muling, Kleine Concordantz-Bibel. Leipz. 1602. 8°.

6. Luc. Stöckel, H. Göttlicher Schrift Schatzkammer: Oder, Teutsche Biblische Concordantzen. Herborn 1606. 4°.

7. Joh. Piscator (Professor der H. Schrift in der Nassauischen Schule zu Herborn), Anhang des Herbornischen Biblischen Wercks. Das erste thäil: Nemlich, das Register: Das ist, Eine [..]rlegung der gantzen H. Schrift in die vnderschidding vnd sachen, [..] darinnen gemeldet, vnd im Titelregister erzehlet werden: also [da]ß alles dasjenige was zu äinerläi ding oder sachen gehöret (es

a) Diese deutschen Real-Concordanzen verzeichne ich hier theils nach den Verzeichnissen, welche mir von mehreren öffentlichen Bibliotheken auf meine Bitte gütigst übersandt sind, theils nach Lipenius a. a. O. Die einzigen, welche ich bis jetzt aus eigener Anschauung kenne, sind die von Piscator und Büchner.

seyen namen, historien, lehrpuncten, oder andere sachen) under seinem titel verzeichnet ist. Und werden also hierin begriffen Loci communes biblici rerum et verborum. Und dann auch [als zweiter Theil] Die rechte und volkomme Concordantzen: das ist, Zusamenstimmende örter der H. Schrift. 2 Thle. Herborn in der Graffschaft Naßaw x. 1610. 4⁰.

8. Dan. Cramer, Biblischer Wegweiser. In zweyen Theilen. Straßburg 1629. 4⁰. — Desselben Treuester bibl. Wegweiser. Frankfurt a. M. 1680. 4⁰.

9. Joh. Jani Hell-leuchtender Schrifft- und Stern-Himmel. Das ist, Biblische Real-Concordantz. 2 Thle. Franckfurt a. M. 1650. Fol. — Leipzig 1706. Fol.

10. Georg Michaelis, Kleine Concordanz, in deren ersten Theil ein Biblisches Spruch-Register, im andern aber ein Biblisches Namen-Geschicht- und Wort-Register enthalten. 2 Thle. Jena 1696. 8⁰. — Leipzig und Jena 1707—8. 8⁰. — Leipzig und Jena 1718. 8⁰. — Jena 1730. 8⁰. — Jena 1736. 1741. 8⁰.

Desselben vollständige Real- und Verbal-Concordanz verbessert und vermehrt von A. L. Müller, mit J. G. Walchs Vorrede. Jena 1767. 8⁰.

11. Wencesl. Niederwerffer, Biblischer Kern und Stern, Darinnen als in einer bequemen Hand-Concordantz die haupt-sprüche der gantzen heiligen Schrift, so wohl denen nominibus als auch verbis und adjectivis nach . . . Ingleichen die vornehmsten Namen der Patriarchen, Könige . . . dero leben, wandel und tode nach, Auch die vornehmsten artickel christlicher lehre . . . gefunden werden. Wobey eine kurtze biblische zeitrechnung anzutreffen. Leipzig 1714. 4⁰. — 2. verbesserte Auflage. Königsberg und Leipzig 1734. 4⁰.

Desselben Biblische Hand-Concordanz . . . vermehret von Joh. Wilh. Hartung. 3. Aufl. Königsb. und Leipzig. 1753. 4⁰.

12. Joh. Conr. Kahle, Biblische Real-Concordanz Altes und Neues Testaments. Braunschweig 1735. Fol.

13. Gottfr. Büchner, Biblische Real- und Verbal-Concordanzien oder Inbegrif der biblischen Gottesgelahrheit, darinnen die Personen, Länder, Städte, Flecken, Gegenden, Wasser, Berge, Götzen, Gebräuche, Münz, Gewicht und Maas beschrieben, die

vielen Bedeutungen der Wörter . . erörtert und unter jedem die Sprüche aus der ganzen heiligen Schrift . . angeführet . . . besonders die Glaubens- und Lebenspflichten . . abgehandelt werden . . Jena 1750. gr. 4°. — 2. Aufl. Jena 1757. 2 Bde. gr. 4°. — 4. Aufl. Jena 1765. 4°.

Außer dieser großen Concordanz hat derselbe noch eine kleine verfaßt: Biblische Real- und Verbal-Hand-Concordanz, oder Exegetisch-homiletisches Lexikon. Jena 1740. 8°. — 2. verb. und verm. Aufl. Jena 1746. 8°. — 3. Aufl. Jena 1756. 8°. — 4. Aufl. Jena 1765. 8°. — 5. Aufl. Jena 1776. 8°. 6. Aufl. vermehrt und verbessert von Heinr. Leonh. Heubner. Halle 1840 und Supplement-Band dazu 1845. 8°. — 7. Aufl. Halle 1844. 8°. — 8. Aufl. Halle 1850. 8°. — Neue Aufl. Braunschweig 1859. gr. 8°. — Neue Aufl. durchgesehen und verbessert von K. W. Vetter. Neu-Ruppin 1861. 8°.

Desselben Beiträge zu der Biblischen Real- und Verbal-Concordanz. Jena 1764. 8°. — Neue Aufl. Jena 1777. 8°.

14. Jac. Christoph Beck, Vollständiges biblisches Wörterbuch oder Real- und Verbal-Concordanz, darin alle in der ganzen Heil. Schrift des alten und neuen Testaments nach des seligen Dr. Mart. Luthers Uebersetzung enthaltene Worte, Lehren, Geschichten, Altertümer, Tiere, Pflanzen, Edelgesteine, Metalle, Gewichte, Münzen und Maaße; nicht weniger auch in die Erd- Zeit- und Geschlechtbeschreibung, oder Geographie, Chronologie und Genealogie laufende zuverlässige Nachrichten mit allem ersinnlichen Fleiße aus allen zu diesem Ende dienlichen alten und neuen Schriftstellern zwar kurz, aber doch deutlich genug, verfasset, und nach dem deutschen Alfabete eingerichtet sind . . . . . Basel 1770. Fol. in 2 Bdn. [Diese Beck'sche Concordanz ist nichts anders als ein fast durchaus wörtlicher Abdruck der großen Büchner'schen, s. Heubner's Vorrede zur 7. Aufl. der Büchner'schen Hand-Concordanz, S. 17 f.]

15. Gottfr. Joach. Wichmann's Biblische Hand-Concordanz und Wörterbuch zur Beförderung eines schriftmäßigen und fruchtbaren Vortrags beim Religionsunterricht und Bibellesen, nebst Chr. Wilh. Franz Wachs Vorrede. Dessau und Leipzig 1782. 4°. — 2. verb. Ausg. 2 Thle. Leipzig 1796. 4°.

16. H. Schott, Biblische Hand-Concordanz u. s. w. Leipzig 1827. 8⁰.

17. J. Gottlieb Hauff, Biblische Real- und Verbal-Concordanz, oder Alphabetisch geordnetes biblisches Handbuch, worin alle in der Bibel vorkommenden Begriffe, Worte und Redensarten erläutert, die Lutherische Uebersetzung berichtiget, das Verständniß der Bibel durch historische, geographische, physikalische, archäologische und chronologische Bemerkungen befördert, und alle Bibelstellen homiletisch anwendbaren Inhalts wörtlich citirt werden, zunächst für Religionslehrer ... Stuttgart und Tübingen 1828—29. 2 Bde., jeder in zwei Abtheilungen. 8⁰.

18. L. Bernhard, Biblische Concordanz oder dreifaches Register u. s. w. 2 Thle. Leipzig 1856—7. gr. 8⁰.

V.

Von den biblischen Marginal-Concordanzen.

Außer den bisher erläuterten zwei Arten von biblischen Concordanzen stellte man früher noch eine dritte auf, welche Marginal-Concordanzen genannt wurde. Hierunter verstand man Parallelstellen, welche dem Bibeltexte am Rande (in margine) beigefügt sind. Die erste Bibel, in welcher sich dergleichen, jedoch nur bei dem Neuen Testamente finden, ist nach Quetif's Zeugnis (in dem oben angeführten Werke T. I, p. 208 sq.) folgende: Biblia Latina cum canonibus evangelistarumque concordantiis Menardi Monachi. Nuribergae, Coburger. 1478. Fol. Demnach ist der Mönch Menard als der Erfinder der Marginal-Concordanzen zu betrachten. Zur ganzen Bibel, aber noch in spärlicher Zahl, finden sich dergleichen zuerst in der 1491 zu Basel bei Froben gedruckten lateinischen Bibel: Biblia integra, summata, distincta, superemendata, utriusque testamenti concordantiis illustrata (vgl. Proll. p. CXXX sq.). Bekanntlich stehen solche Parallelstellen auch am Rande der Original-Ausgaben von Luther's Bibelübersetzung, wogegen sie in den neueren Ausgaben derselben im Text-Raume unterhalb der einzelnen Verse beigefügt sind. Die Sache ist also,

wenn auch mit veränderter Stellung, geblieben, jener Name derselben aber längst aufgegeben.

VI.
Von dem Nutzen der biblischen Concordanzen.

Es ist nicht meine Absicht, den großen Nutzen der verschiedenen Arten biblischer Concordanzen hier ausführlich zu entwickeln, da dieser ja ohnehin von selbst in die Augen springt, auch wol von der Mehrzahl der Theologen erkannt ist, weil sonst wol nicht eine so große Anzahl von Werken dieser Art erschienen wäre. Ich beschränke mich deshalb hier darauf, drei Punkte kurz hervorzuheben, welche sich bei den Verbal-Concordanzen darbieten:

1) Sie setzen uns in den Stand, jede Bibelstelle, aus welcher eins oder ein Paar der wichtigeren Wörter (Hauptwörter, Zeitwörter u. a.) in unserem Gedächtnisse sind oder in einem Citate vorliegen, leicht aufzufinden.
2) Wir überblicken mit ihrer Hülfe alle Formen und Verbindungsweisen der darin angeführten Wörter, ein wesentlicher Vortheil sowol für den Grammatiker, welcher eine Formenlehre oder Syntax derselben Sprache schreibt, als auch für den Lexikographen, der die verschiedenen Bedeutungen und Gebrauchsweisen der Wörter dieser Sprache zu ermitteln sucht.
3) Dem Kritiker bieten sie Gelegenheit, zweifelhafte Stellen als solche zu erkennen und zu berichtigen, indem sie ihm die Uebersicht der von einem Schriftsteller gewöhnlich gebrauchten Formen und Constructionen gewähren und dadurch jede davon abweichende bemerkbar machen.

Von dem Nutzen der biblischen (Verbal-) Concordanzen handeln ausführlicher zwei besondere Schriften:

Conr. Kircher (der Verfasser der oben beschriebenen griechischen Concordanz zu den LXX), De Concordantiarum Biblicarum usu. Wittenbergae 1622. 4°.

Andr. Glauche (ehemals Superintendent zu Bitterfeld, darauf Archidiakonus an der St. Thomas-Kirche zu Leipzig), De Con-

cordantiarum Biblicarum Usu Schediasma. Lipsiae 1668. 4°. — Ed. 2. auctior. Lipsiae 1682. 8°. — Ed. 3. Lipsiae 1694. 8°.

Außerdem wird derselbe kurz dargelegt von Sixtus Senensis in seiner Bibliotheca Sancta lib. III, p. 185—188 der oben bezeichneten Ausgabe, Joh. Chr. Wolf in seiner Bibliotheca Hebr. P. II, p. 565, Joh. Buxtorf in dem letzten Abschnitte der Vorrede zu der oben beschriebenen hebräischen Concordanz seines Vaters, und Ernst Sal. Cyprian in der Vorrede seiner Ausgabe von E. Schmid's griechischer Concordanz zum Neuen Testamente (vgl. Proll. p. CXXXI—CXXXIII).

Gedanken und Bemerkungen.

Ueber den Namen Matthäus.

Von

D. Willibald Grimm,

Professor der Theologie zu Jena.

Nach der verbreitetsten Ansicht soll der Name *Ματϑαῖος* oder nach Lachmann und Tischendorf *Μαϑϑαῖος*[a]) identisch sein mit dem in der Mischna häufigen מַתְּיָה, chald. מַתַּיָּא, entstanden aus מַתָּן und יָהּ, also donum Jovae, so viel als Nathanael, griechisch *Θεόδωρος* oder *Θεόδοτος*[b]), und unter Voraussetzung der Identität des Zöllners Levi (bei Mark. 2, 14. Luk. 5, 27) mit dem Zöllner Matthäus (bei Matth. 9, 9) wird von den meisten Theologen vermuthet, Levi habe nach der bekannten jüdischen Sitte, zur Erinnerung an entscheidungsvolle Lebensereignisse einen auf diese bezüglichen Namen anzunehmen oder sich geben zu lassen[c]),

---

a) Vgl. Alex. Buttmann, Grammatik des neutestamentlichen Sprachgebrauchs, S. 7.

b) So unter Anderen Fritzsche, Evang. Matthaei, S. 340; Delitzsch in der Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche, 1850, 3. Heft, S. 457 Anm.; Bleek, Einleitung in das Neue Testament, S. 88; Langen, Einleitung in das Neue Testament (Freiburg 1868), S. 10.

c) Ewald, Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache, 6. Aufl. (Leipz. 1855), S. 591 macht darauf aufmerksam, daß auch Muhamed einigen seiner Gefährten neue seiner Religion entsprechende Namen gegeben habe.

den Namen **Matthäus** angenommen oder von Christus empfangen, um seine Bekehrung als eine Gnadenthat Gottes zu bezeichnen[a]). Indessen wie wenig auch die Hellenisten in Gräcisirung der hebräischen oder chaldäischen Eigennamen constante Regeln befolgen, so ist es doch wenigstens das Gewöhnliche, daß, wenn sie den Namen griechische Endungen geben, sie ָה und ָא in *ας* umwandeln, z. B. יִרְמְיָה, *Ἱερεμίας*, חֲנַנְיָה, *Ἀνανίας*, מַתִּתְיָה, *Ματταθίας* (1 Makk. 2, 1. 14, 29. Luk. 3, 25 u. ö.), מַתַּנְיָה, *Ματθανίας* (3 Esr. 9, 27. 31) u. a.[b]); תְּאוֹמָא, *Θωμᾶς*, כֵּיפָא, *Κηφᾶς*, und das Appellativ מְשִׁיחָא, *Μεσσίας*, wogegen sie dem hebräischen ַי ein *ος* anhängen, so daß die Endung *αῖος* sich ergibt (Beispiele siehe unten). Demnach kann מַתְּיָה oder מַתְּיָא nur das gräcisirte *Μαθθίας* oder *Ματθίας* (Apg. 1, 23. 26) sein, die hebräische Form von *Μαθθαῖος* aber kann nur מַתַּי gelautet haben. Auch der Syrer gibt es durch ܡܬܝ, *Μαθθίας* dagegen durch ܡܬܝܐ[c]).

---

a) Auf Grund dieser Annahme macht **Hengstenberg** Evangel. Kirchenzeitung 1865, S. 54 die mehr erbauliche, als wissenschaftliche Bemerkung: „Auffallend ist es, daß Markus und Lukas den Apostel (Matthäus) bei der Berufung **Levi** nennen, nur Matthäus hier schon den Namen Matthäus hat, den in den Apostelverzeichnissen nachher auch die beiden Anderen geben. Es erklärt sich dieses aus dem pretium affectionis, den für den Evangelisten der neue ihm von Christus beigelegte Name hatte. Den früheren Namen Levi hatte er mit dem alten Menschen ausgezogen: ist Jemand in Christo, so ist er eine neue Creatur, 2 Kor. 5, 7. Matthäus kann den alten Levi gar nicht mehr ausstehen, er mag seinen Namen nicht auf die Lippen nehmen. Die beiden Anderen waren in diesem Punkte natürlich nicht so zartfühlend: bei ihnen überwog das geschichtliche Interesse, die persönliche Identität des nachmaligen Matthäus mit dem früheren Levi festzustellen, weshalb auch Markus 2, 14 wegen der Häufigkeit des Namens Levi noch den Namen des Vaters hinzufügt."

b) Zwar werden in 3 Esr. 9, 20 ff. nicht wenige auf ־יָה endende Eigennamen mit der Endung *αῖος* gräcisirt, wie זְבַדְיָה, *Ζαβδαῖος*, פְּתַחְיָה, *Παθαῖος* u. a., allein der Bearbeiter dieses Buchs verfährt in Gräcisirung der hebräischen Namen mit beispielloser Willkür und entstellt sie bis zur Unkenntlichkeit; vgl. **Fritzsche**, Exeget. Handbuch zu den Apokryphen des Alten Testaments I, S. 62.

c) Sonderbarer Weise gibt die von der englischen Bibelgesellschaft ausgegebene hebräische Uebersetzung des Neuen Testaments (London, 1821) *Μαθθαῖος* durch מַתְּיָא, *Μαθθίας* durch מַתַּי.

Dies erkennt auch Gesenius [a]) an und läßt daher מַתַּי aus מַתְּתַי, dieses aber aus מַתַּתְיָה verkürzt sein. Will man aber einmal darauf bestehen, daß מַתַּי aus מַתָּן und יָהּ zusammengesetzt sei, so würde ich die Annahme ansprechender finden, daß מַתַּי aus מַתְּנִיָה, dieses aber aus מַתַּנְיָה verkürzt sei. Indessen hat August Köhler [b]) sehr wahrscheinlich zu machen gesucht, daß nur in denjenigen Eigennamen, deren erste Hälfte ein Imperfectum ist, wie אֲרִידַי, יִשְׁמְרַי, אֲחַזְבַי und vielen anderen die Endung ־ַי aus Verkürzung aus יָהוּ zu erklären, in den übrigen dagegen als Adjectivendung anzusehen sei, durch welche Endung nomina denominativa gebildet würden, weil sonst die meisten dieser Wörter keinen passenden Sinn gäben, z. B. שָׁשַׁי (Esr. 10, 40) und שֵׁשַׁי (4 Mos. 13, 22. Jos. 15, 14. Richt. 1, 10), Lilienfarbener; תַּלְמַי, Furchenreicher; חוּרַי (1 Chron. 11, 32), Höhlenbewohner; שַׁמַּי, Verwüster u. and. Zwar könne man, bemerkt Köhler weiter, zweifelhaft sein, ob מַתְּנַי bedeute Gabenreicher oder Gabe Jehova's; פְּעֻלְּתַי, Lohnreicher oder Lohn Jehova's; צִלְּתַי, schattenreich, schattig oder Schatten Jehova's; שַׁבְּתַי, am Sabbat geboren oder Sabbat Jehova's; שִׁמְשַׁי, sonnenhaft, sonnig oder Sonne Jehova's und bei einigen anderen. Indessen seien nach Analogie von שָׁשַׁי, חוּרַי u. s. w. die ersteren Bedeutungen wahrscheinlicher und dies um so mehr, als Esr. 10, 37 die Namensformen מַתַּנְיָה und מַתְּנַי nebeneinander stehen. Demgemäß wird auch זַבְדִּי, griechisch *Ζεβεδαῖος*, richtiger erklärt durch munificus, freigebig, als durch donum Jovae. Diesem Resultat zufolge wird auch מַתַּי als Adjectivform zu gelten haben. Dies geschieht auch von Ewald [c]) und Hitzig [d]), nur daß beide מַתַּי für identisch halten mit אֲמִתַּי, d. i. Treumann (Ewald), wahrhaft (von אֱמֶת). Indessen ist eine Abwerfung des א als ersten Radicals in hebräischen Personnamen sonst nicht nachzu-

---

a) Thesaurus, p. 929. Derselben Ansicht ist Meyer, Commentar zu Matthäus, S. 2, 5. Aufl.

b) Die nachexilischen Propheten, Thl. I, S. 2.

c) A. a. O., S. 588.

d) Die zwölf kleinen Propheten erklärt, S. 365, 1. Aufl.

weisen, denn was Hitzig[a]) als Analogieen anführt, *Συρία* aus *Ἀσσυρία*, Manuel aus Immanuel, Kopten aus Egypten, Natolien aus *ἀνατολή*, liegt doch zu fern. Eher möchte ich das aus אֶלְעָזָר verkürzte rabbinische לעזר[b]), *Λάζαρος*, vergleichen, wenn dies nicht Verkürzung eines Compositum wäre und nicht einer zu späten Zeit angehörte. Bei Vergleichung von סַפַּי (Schwellenhüter) von סַף (Stammwort סָפַף), שַׁמַּי (Verwüster) von שַׁמָּה (Stammwort שָׁמַם), חַגַּי (festivus) von חַג (Stammwort חָגַג) griechisch *Ἀγγαῖος*, זַכַּי (Reiner) von זַךְ (Stammwort זָכַךְ), griechisch *Ζακχαῖος*, הִדַּי (Jubelnder, 2 Sam. 23, 30) von הֵד (Stammwort הָדַד), שַׁדַּי von שָׁדַד, erscheint es mir als das Einfachste und Natürlichste, מַתַּי als Adjectivform zu nehmen in der Bedeutung mannhaft, männlich, von מַת, dem ungebräuchlichen Singular des bekannten Plural מְתִים[c]) und als ungebräuchliches Radicalwort (das noch im Arabischen erhaltene مَتَّ) מָתַת (= dem ebenfalls ungebräuchlichen מָתָה, ausdehnen nach Analogie von זָכַךְ = זָכָה).

Verhält es sich aber in der angegebenen Weise mit der Ableitung und Bedeutung des Namens מַתַּי, so sieht derselbe gar nicht darnach aus, als ob ihn der apostolische Träger desselben auf Anlaß seiner Bekehrung angenommen oder von Christus empfangen habe. Ich möchte dies aber auch selbst in dem Falle bezweifeln, daß das Wort aus מַתָּן oder מַתַּת und יָהּ zusammengesetzt sei. Denn bei der Häufigkeit der aus diesen Worten gebildeten Eigennamenformen (מַתַּנְיָה, מַתַּנְיָהוּ, מַתַּתָּה [3 Esr. 10, 33. Luk. 3, 31] מַתִּתְיָה, מַתְיָה, und nach der gewöhnlichen Annahme auch מַתְּנַי) hätte der Name nicht, wie Kephas, etwas Specifisches und den Mann Auszeichnendes besagt. Wollte man aber, etwa unter Berufung auf Judas Lebbäus (oder Thaddäus) annehmen, der Apostel wäre schon vor seiner Bekehrung binominis gewesen, so ist auch Judas-Lebbäus eine unsichere harmonistische Vermuthung, und dann findet keiner der sonst bei den damaligen Juden üblichen Fälle einer

a) Die Psalmen (Heidelb. 1836), 2. Thl., S. 138.
b) Vgl. Lightfooti Horae hebr. et talmud. (Lips. 1675), p. 1067.
c) Vgl. Ewald a. a. O., § 178 d.

Doppelbenamung hier Anwendung. Denn entweder war der zweite Name ein ausländischer, wie in Simon Niger (Apg. 13, 1), Johannes Markus (Apg. 12, 12), Jesus Justus (Kol. 4, 11), oder er war Patronymikum, wie in Joseph Barsabas (Apg. 1, 23), Judas Barsabas (Apg. 15, 22), oder ein auf besondere Veranlassung, wegen einer geistigen oder körperlichen Eigenschaft empfangener, wie in Simon Petrus, Joses Barnabas (Apg. 4, 36) und in den Beinamen der makkabäischen Brüder (1 Makk. 2, 2—5; vgl. mein exegetisches Handbuch zu d. St.; — vgl. auch Joseph. bell. jud. 5, 11, 5: *Ἀδιαβηνός τις, τοὔνομα κληθεὶς ὑπὸ τῆς τύχης Χαγείρας, ὅπερ σημαίνει χωλός*), oder er bezeichnet den Ort der Herkunft, wie in *Ἰούδας Ἰσκαριώτης*.

Welche Bewandnis es aber auch mit dem Namen *Μαθθαῖος* haben mag, in keinem Falle können Markus und Lukas den Apostel Matthäus für eine und dieselbe Person mit dem Zöllner Levi gehalten haben, indem sich nicht begreifen läßt, weshalb sie diesen für sie selbst wie für ihre Leser höchst interessanten Umstand nicht in ihren Apostelverzeichnissen (Luk. 6, 14—16. Mark. 3, 16—19 vgl. mit Apg. 1, 3) durch einen kurzen Beisatz bemerkt haben sollten, namentlich Lukas durch ein *ὃς ὠνομάσθη* (Ev. 6, 14), oder *ὃς ἐπεκλήθη* (Apg. 1, 23), oder *ὁ ἐπικαλούμενος* (Ev. 22, 13. Apg. 11, 13; 12, 12; 15, 22) *Μαθθαῖος*. Lassen doch Markus und Lukas in ihren Apostelverzeichnissen selbst den bei Matth. 10, 3 befindlichen Beisatz *ὁ τελώνης* weg, Beweises genug, wie fern ihnen der Gedanke an die Einerleiheit des Levi und Matthäus lag. Nun aber wird in den Erzählungen Matth. 9, 9—13. Mark. 2, 13—17. Luk. 5, 27—32 ganz augenscheinlich ein und derselbe Vorfall berichtet, wie nicht nur aus der sachlichen und bei Matthäus und Markus fast wörtlichen Uebereinstimmung dieser Berichte, sondern auch aus der bei allen drei Evangelisten gleichen Einreihung zwischen dieselben Erzählungsstücke (vorher Heilung des Paralytischen und nachher die Verhandlung mit Jesu über die Nothwendigkeit des Fastens) klar ersichtlich ist. Die Differenz betrifft also nur die Person des Berufenen. Es fragt sich demnach, ob wir in dieser Beziehung dem Lukas und Markus oder

weisen, denn was Hitzig [a]) als Analogieen anführt, *Συρία* aus *Ἀσσυρία*, Manuel aus Immanuel, Kopten aus Egypten, Natolien aus *ἀνατολή*, liegt doch zu fern. Eher möchte ich das aus אֶלְעָזָר verkürzte rabbinische לעזר [b]), *Λάζαρος*, vergleichen, wenn dies nicht Verkürzung eines Compositum wäre und nicht einer zu späten Zeit angehörte. Bei Vergleichung von סַפִּי (Schwellenhüter) von סַף (Stammwort סָפַף), שַׁמִּי (Verwüster) von שַׁמָּה (Stammwort שָׁמַם), חַגִּי (festivus) von חַג (Stammwort חָגַג) griechisch *Ἀγγαῖος*, זַכִּי (Reiner) von זַךְ (Stammwort זָכַךְ), griechisch *Ζακχαῖος*, הִדַּי (Jubelnder, 2 Sam. 23, 30) von הֵד (Stammwort הָדַד), שָׂכִי von שָׂכַר, erscheint es mir als das Einfachste und Natürlichste, מַתִּי als Adjectivform zu nehmen in der Bedeutung mannhaft, männlich, von מַת, dem ungebräuchlichen Singular des bekannten Plural מְתִים [c]) und als ungebräuchliches Radicalwort (das noch im Arabischen erhaltene مَتَّ) מָתַת (= dem ebenfalls ungebräuchlichen מָתָה, ausdehnen nach Analogie von זָכַךְ = זָכָה).

Verhält es sich aber in der angegebenen Weise mit der Ableitung und Bedeutung des Namens מַתִּי, so sieht derselbe gar nicht darnach aus, als ob ihn der apostolische Träger desselben auf Anlaß seiner Bekehrung angenommen oder von Christus empfangen hab[e]. Ich möchte dies aber auch selbst in dem Falle bezweifeln, daß [das] Wort aus מַתָּן oder מַתַּת und יָהּ zusammengesetzt sei. Denn [bei] der Häufigkeit der aus diesen Worten gebildeten Eigennamenform[en] (מַתַּנְיָה, מַתַּנְיָהוּ, מַתַּתָּה [3 Esr. 10, 33. Luk. 3, 31] מַתִּתְיָה, ...יָה und nach der gewöhnlichen Annahme auch מַתְּנַי) hätte der Na[me] nicht, wie Kephas, etwas Specifisches und den Mann Auszei[ch]nendes besagt. Wollte man aber, etwa unter Berufung auf Ju[das] Lebbäus (oder Thaddäus) annehmen, der Apostel wäre s[chon] vor seiner Bekehrung binominis gewesen, so ist auch Jud[as] Lebbäus eine unsichere harmonistische Vermuthung, und dann fi[ndet] keiner der sonst bei den damaligen Juden üblichen Fälle ei[n]

a) Die Psalmen (Heidelb. 1836), 2. Thl., S. 138.
b) Vgl. Lightfooti Horae hebr. et talmud. (Lips. 1675), p. 10[6]
c) Vgl. Ewald a. a. O., § 178 d.

Doppelbenamung hier Anwendung. Denn entweder war der zweite Name ein ausländischer, wie in Simon Niger (Apg. 13, 1), Johannes Markus (Apg. 12, 12), Jesus Justus (Kol. 4, 11), oder er war Patronymikum, wie in Joseph Barsabas (Apg. 1, 23), Judas Barsabas (Apg. 15, 22), oder ein auf besondere Veranlassung, wegen einer geistigen oder körperlichen Eigenschaft empfangener, wie in Simon Petrus, Joses Barnabas (Apg. 4, 36) und in den Beinamen der makkabäischen Brüder (1 Makk. 2, 2—5; vgl. mein exegetisches Handbuch zu d. St.; — vgl. auch Joseph. bell. jud. 5, 11, 5: *Ἀδιαβηνός τις, τοὔνομα κληθεὶς ὑπὸ τῆς τύχης Χαγείρας, ὅπερ σημαίνει χωλός*), oder er bezeichnet den Ort der Herkunft, wie in *Ἰούδας Ἰσκαριώτης*.

Welche Bewandnis es aber auch mit dem Namen *Μαθθαῖος* haben mag, in keinem Falle können Markus und Lukas den Apostel Matthäus für eine und dieselbe Person mit dem Zöllner Levi gehalten haben, indem sich nicht begreifen läßt, weshalb sie diesen für sie selbst wie für ihre Leser höchst interessanten Umstand nicht in ihren Apostelverzeichnissen (Luk. 6, 14—16. Mark. 3, 16—19 vgl. mit Apg. 1, 3) durch einen kurzen Beisatz bemerkt haben sollten, namentlich Lukas durch ein *ὃς ὠνομάσθη* (Ev. 6, 14), oder *ὃς ἐπεκλήθη* (Apg. 1, 23), oder *ὁ ἐπικαλούμενος* (Ev. 22, 13. Apg. 11, 13; 12, 12; 15, 22) *Μαθθαῖος*. Lassen doch Markus und Lukas in ihren Apostelverzeichnissen selbst den bei Matth. 10, 3 befindlichen Beisatz *ὁ τελώνης* weg, Beweises genug, wie fern ihnen der Gedanke an die Einerleiheit des Levi und Matthäus lag. Nun aber wird in den Erzählungen Matth. 9, 9—13. Mark. 2, 13—17. Luk. 5, 27—32 ganz augenscheinlich ein und derselbe Vorfall berichtet, wie nicht nur aus der sachlichen und bei Matthäus und Markus fast wörtlichen Uebereinstimmung dieser Berichte, sondern auch aus der bei allen drei Evangelisten gleichen Einreihung zwischen dieselben Erzählungsstücke (vorher Heilung des Paralytischen und nachher die Verhandlung mit Jesu über die Nothwendigkeit des Fastens) klar ersichtlich ist. Die Differenz betrifft also nur die Person des Berufenen. Es fragt sich demnach, ob wir in dieser Beziehung dem Lukas und Markus oder

dem ersten Evangelisten Recht zu geben haben. Ich entscheide mich unbedingt für Lukas und Markus. Denn wäre des Matthäus Berufung unter den angegebenen Umständen erfolgt, so wäre unbegreiflich, wie sein, eines Zwölfapostels, Name in der Erinnerung an seine Berufung verloren gehen und an dessen Stelle der des sonst nicht weiter genannten, nur dem weiteren Kreise von Anhängern Jesu angehörigen Levi treten konnte. Dagegen begreift es sich sehr leicht, wie, wenn auch der Apostel Matthäus ursprünglich Zöllner war, er in der späteren Erinnerung mit Levi verwechselt werden und die Umstände, unter denen Letzterer berufen worden war, auf den Matthäus als den Berühmteren übertragen werden konnten, woraus sich die Angabe des ersten Evangeliums erklärt. Daß aber in gewissen Kreisen der Ueberlieferung das Andenken an die Berufung des sonst nicht weiter genannten Levi sich erhielt und in die Evangelien des Lukas und Markus übergieng, erklärt sich aus der außerordentlichen Art dieser Berufung, nämlich aus der freudigen Bereitwilligkeit, mit welcher Levi seine Zollstätte verließ und dem weiteren Jüngerkreise Jesu sich anschloß, sowie aus der nächsten Folge dieses Anschlusses, dem auf Anlaß der Berufung bereiteten Gastmahle und dem von den Pharisäern über Jesum wegen seiner Theilnahme an dem Zöllnermahle ausgesprochenen Tadel. Wenn endlich Markus zu seiner Arbeit die Evangelien des Matthäus und Lukas benutzt hat (von welcher Ansicht ich nicht lassen kann trotz der immer zahlreicher werdenden Stimmen, die den Markus zum Urevangelisten machen wollen), so bewährt sich, worauf Sieffert a) mit Recht aufmerksam macht, Markus auf diesem Punkte als Kritiker seiner beiden Vorgänger in der Art, daß er dem Lukas gegen den ersten Evangelisten Recht gibt, denn trotzdem, daß er dem Ersteren in der Darstellung der in Rede stehenden Berufung fast wörtlich folgt, läßt er sich doch weder durch die Nennung des Matthäusnamens in Matth. 9, 9, noch durch das *Ματθαῖος ὁ τελώνης* in Matth. 10, 3 irre machen, sondern dem Lukas folgend läßt er Kap. 3, 18 den Beisatz

---

a) Ueber den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums (Königsb. 1832), S. 55 ff.

ὁ τελώνης weg und nennt unter den synoptischen Evangelisten allein den Levi einen Sohn des Alphäus, eine Angabe, die er nur aus einer ihm allein zugänglichen zuverlässigen Quelle geschöpft haben kann.

Nach des Gnostikers Herakleon und Origenes' Vorgange erklären auch Hugo Grotius, Joh. Fr. Frisch[a]), Michaelis[b]), Sieffert (a. a. O.), Neander[c]) und Ewald[d]) den Matthäus und Levi für verschiedene Personen. Auch Bleek[e]) ist dieser Ansicht nicht abgeneigt. Nach Frisch[f]) soll Levi der Apostel Lebbäus (Matth. 10, 3) sein; nach Grotius', Michaelis und Neanders im altharmonistischen Geschmack gehaltener Hypothese war Levi ein reicher Zöllner, der dem Herrn das Gastmahl bereitete und dem weiteren Jüngerkreise desselben sich anschloß, Matthäus aber nach Grotius und Michaelis ein Zollbedienter Levi's, nach Neander ein Freund desselben und ebenfalls Zöllner. Renan hält zwar Matthäus und Levi für Namen einer und derselben Person, aber ohne die Schwierigkeit dieser gewöhnlichen Ansicht zu verkennen[g]).

---

a) In der Schrift De Levi cum Matthaeo non confundendo (Lips. 1740).
b) Einleitung, Thl. II, S. 933, 4. Aufl.
c) Leben Jesu, S. 252, 1. Aufl.
d) Die drei ersten Evangelien übersetzt und erklärt, S. 199f.
e) Synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien, Thl. I, S. 385f.
f) Dessen Ansicht ich nur aus Eichhorn's (Einleitung in das Neue Testament I, S. 417) Relation kenne.
g) Renan, Vie de Jésus (Berliner Abdruck vom Jahre 1863), p. 106: „Il faut supposer, quelque bizarre que cela puisse paraître, que ces deux noms ont été portés par le même personnage.“

Recensionen.

I.

L'église et l'empire Romain au IVe siècle par M. Albert de Broglie. (Paris, librairie académique.) 6 vol. in-8° divisés en trois parties. I^e partie, 5e édition revue 1867; IIe partie, 4e éd. 1868; IIIe partie, 1866.

Das vorstehend genannte Geschichtswerk des in weiten Kreisen berühmten französischen Akademikers liegt mit seinen beiden im Jahre 1866 erschienenen Bänden der dritten Abtheilung abgeschlossen vor uns. Die große Verbreitung und weite Beachtung, welche es in Frankreich gefunden, wovon die fünfte und vierte Auflage der beiden ersten Abtheilungen Zeugnis geben, verdankt das Werk seiner gründlichen Quellenforschung wie seiner in glänzender französischer Sprache geschriebenen höchst anziehenden und auch auf einen weiteren gebildeten Leserkreis berechneten Darstellung. Auch in deutschen und in evangelischen Kreisen verdient dies welt- und kirchengeschichtliche Werk eines der bedeutendsten und geistvollsten französischen Gelehrten der katholischen Kirche Beachtung um seiner umfangreichen und sorgfältigen Quellenforschung, um seiner im Ganzen unbefangenen und dem Gegenstande auch innerlich naheſtehenden, daher mit reiferem Verständnis in denselben eindringenden Auffassung und um seines gesunden Urtheils willen. Die Darstellung ist anschaulich und lebhaft; in die Erzählung sind angemessen gewählte und reiche Citate aus den Quellen verwebt. Mit

seiner umfangreichen Quellenkenntnis verbindet der Verfasser eine große Belesenheit namentlich der einschlagenden französischen Literatur, auch die deutsche, namentlich die katholischer Gelehrter ist ihm nicht fremd, wenngleich von ihm eine nicht unbedeutende Menge sehr eingehender Forschungen deutscher, besonders protestantischer Gelehrter nicht berücksichtigt oder seiner Kenntnis entgangen sind. Wir finden am meisten berücksichtigt Hefele's Conciliengeschichte, ferner Möhlers Patrologie, Athanasius und vermischte Schriften, Reinkens (fälschlich Renkens) Hilarius von Poitiers, Döllinger u. a., die Tübinger theologische Quartalschrift; ferner: Neanders apostolisches Zeitalter (aber nicht seine Kirchengeschichte, noch seine Monographie über Julian); Ribbecks Donatus und Augustin; Burckhardt, Zeit Constantin des Großen; Bunsen, Hippolytus and his age; Lengerke, De Ephraemo Syro; außerdem Jost, Gechichte der Juden; Creuzer, Die Religionen des Altertums; Lasaulx, Untergang des Hellenismus; Kugler, Handbuch der Geschichte der Malerei; Kreuser, Christlicher Kirchenbau; Becker, Handbuch der römischen Altertümer; Savigny, Römisches Recht und seine vermischten Schriften; — Newman, The Arians of the fourth century; Gibbon, History u. a.; diese Werke theils in Uebersetzungen in's Französische, theils als Originale. Aus dieser Aufzählung, welche in Bezug auf protestantische Forschung vollständig sein dürfte, ersieht jeder deutsche Forscher, welche bedeutenden hier einschlagenden Leistungen dem Verfasser entgangen sind.

Daß der Verfasser auf streng katholischem Standpunkte steht, bezeugt schon das der neuen Auflage vorgedruckte Dankschreiben des Papstes vom 10. März 1866 mit dem päpstlichen Segen für die Uebersendung des Werkes. Utinam — heißt es darin — historia haec tua documento sit iis, qui non ingenii malignitate et nequitia, sed errore ducti aliter de ecclesia sentiunt. Wir werden vielleicht zu denen gezählt, die mit den letzten Worten bezeichnet sind; uns dient das Werk zum Beweis, daß wir keinen Grund haben, unsere Ansicht über die Kirche Roms zu ändern, gleichwol tragen wir kein Bedenken, die Bedeutsamkeit des Werkes wie seine großen Vorzüge gern anzuerkennen und auch die deutsche Forschung auf dasselbe aufmerksam zu machen; wir thun es trotz

des entgegengesetzten Standpunktes um so lieber, da wir bei dem Verfasser überzeugt sind, daß es ihm um Verständigung mit seinen Gegnern zu thun ist und er sich nicht in leichtfertigem Absprechen über entgegengesetzte Ansichten gefällt; vor allem aber, weil wir, für diesen Theil der Geschichte der Kirche uns viel mehr in Uebereinstimmung mit katholischen Darstellungen finden als für andere Perioden; denn was die evangelische Kirche jetzt von der Kirche Roms trennt und trennen muß, war in der alten Zeit der christlichen Kirche entweder noch nicht oder wenigstens nicht in dem Grade vorhanden. Wir wissen uns mit jener Urkirche gern eins, und die Bekenntnisse unserer Kirche haben den consensus mit der classischen Zeit des kirchlichen Altertums, also gerade mit der Zeit des 4. Jahrhunderts stets hervorgehoben und aufrecht gehalten.

Den Sieg der Kirche über die römische Weltmacht darzustellen, zu zeigen, wie die ganze alte Welt lediglich durch die moralische Wirkung einer Lehre umgewandelt worden ist, das ist die Aufgabe, die der Verfasser sich gestellt hat. In eigentümlicher Weise verwahrt er sich gegen die etwaige Zumuthung, als ob er das Frankreich des 19. Jahrhunderts in Parallele stellen wolle mit dem römischen Reich des 4ten. Das gegenwärtige Frankreich ist trotz seiner moralischen Krankheit nicht eine im Verfall begriffene, Gesellschaft, und die französische Civilisation ist keine heidnische, sondern eine christliche; vielmehr soll und kann die Kirche der Gegenwart aus der Geschichte die Gewißheit und Zuversicht lernen, daß sie nicht alles, was am jetzigen Zustand des Staates ihr zuwider ist, gewaltsam zu zerstören oder in ungestümem Eifer auszuschließen habe; es muß und wird schließlich doch alles unter das sanfte Joch des Evangeliums gebracht werden.

In einer Einleitung handelt der Verfasser von der Einheit des römischen Reiches und der Einheit der Kirche. Er zeigt zunächst in einem kurzen Ueberblick über die Geschichte Roms von Augustus bis auf Constantin, wie das römische Reich in Verfall gerathen, weil das Band, das so völlig verschieden geartete Elemente zusammengehalten, nur ein äußerliches gewesen; es war die Furcht, fast eine religiöse Verehrung, die Rom erfahren mit seiner unbesiegbaren Macht, seinen drohenden Adlern, seinem

geheimnisvollen Monogramm, seinen starren Rechtsformeln, seinen Legionen; es fehlte ein innerer Halt, wie dies die Betrachtung der sittlichen Zustände, seiner Religion, der Philosophie und Wissenschaft und ihres Einflusses auf die politischen Zustände aufdeckt. Auf der anderen Seite führt er dem Leser in geistvoller Weise die Gestaltung der Kirche und ihrer Einheit vor Augen. Das Christentum ist zugleich That und Lehre, eine Philosophie und eine Geschichte; das Evangelium erzählt uns zugleich das Leben Jesu und seine Predigt; die ersten Zeugen sind Helden und Lehrer. Mit der durch die Evangelisten als Augenzeugen und Zeitgenossen ebenso sicher als die Geschichte Alexanders bezeugten Geschichte Jesu Christi hängt zusammen sein Wort, das er beständig verkündigt hat. Mit dem Bekenntnis des Petrus hat seine Kirche begonnen, Petrus ist ihr sichtbares Haupt; auf diese so von Christo selbst hierarchisch geordnete und in ihrer Einheit hingestellte Kirche beziehen sich alle seine Verheißungen, Befehle, Lehren. Dadurch ist in Wahrheit die bis dahin vergeblich gesuchte Vermittelung zwischen Gott und Menschheit gegeben. Kirche und Dogma gehören seitdem auf's engste zusammen; dies zeigt die Geschichte bis zum Siege der Kirche. Mit der Zerstörung Jerusalems wurde die Kirche je länger je weniger jüdisch und je länger je mehr menschlich. Mit dem heiligen Petrus kam die oberste Jurisdiction und der Sitz der christlichen Monarchie von Jerusalem nach Antiochien und dann nach Rom, so daß die civilisirte Welt und die christliche Kirche dieselbe Hauptstadt haben. Im Gegensatz zu der moralischen Confusion trat auf dem gemeinsamen Grund derselben Lehre und unter dem Wehen derselben Inspiration die christliche Predigt in großer Mannigfaltigkeit (zu vergleichen die Unterschiede zwischen Petrus, Paulus und Johannes) und hat am Ende der apostolischen Zeit das ganze römische Reich bis an seine Grenzen durchzogen. Das 2. Jahrhundert ist das Zeitalter der Häresie, endigt aber mit dem völligen Sieg der Kirche über dieselbe; die Frucht war, daß aus Priestern Gelehrte, aus Glaubenden Wissende wurden. Die in Alexandrien zuerst errichtete Gelehrtenschule bahnt der christlichen Wissenschaft den Weg und begründet allmählich eine orientalische und occidentalische (griechisch-

lateinische) in sich verschiedene, aber die Einheit nicht aufhebende, vielmehr sie vor Einseitigkeit bewahrende Kirche; ihre Repräsentanten sind Tertullian und Origenes, die größten Genies im vollen Sinne des Wortes, die die Kirche hervorgebracht, die aber beide in ihren Eigentümlichkeiten an der kirchlichen Auctorität ihr Gegengewicht hatten. Zwischen dieser sich so entwickelnden Kirche und dem Staate mußte es nothwendig zu gegenseitigen Beziehungen kommen, worüber im dritten Abschnitt der Einleitung gehandelt wird. Nach Christi Ausspruch sind es zunächst feindliche; es kommt die Zeit der Verfolgungen, unter denen die Kirche nach innen und außen erstarkt. Damit ist das vierte Jahrhundert vorbereitet.

Von besonderem Interesse sind die zu dieser Einleitung gehörenden Excurse. Der erste handelt „von der Wahrheit der evangelischen Thatsachen". Von den drei Hauptfragen: dem eigentümlichen wunderbaren Charakter derselben, den Widersprüchen in denselben und den Widersprüchen mit der überlieferten gleichzeitigen Geschichte — muß die erste, ehe man die historische Kritik übt, entschieden sein. Nur die beiden anderen gehören der historischen Kritik an. An einzelnen Beispielen aus der Profangeschichte zeigt er das richtige Verfahren der historischen Kritik. Zosimus und Eusebius erzählen die Geschichte Constantins; jener erwähnt nicht das Concil von Nicäa; daraus folgt nicht, daß es nicht stattgefunden. Nach allen Zeugnissen ist Constantin ein Sohn des Constantius Chlorus und der Helena; nach einigen ist er in Cilicien, nach anderen in Darien, nach einem dritten in der Bretagne geboren; daraus folgt nur, daß sein Geburtsort unbekannt ist, aber keineswegs, daß er nicht ein Sohn der Helena gewesen oder daß er nicht existirt oder nicht Kaiser gewesen, wie Strauß (dessen Leben Jesu in erster Bearbeitung der Verfasser vor Augen hat) oftmals auf dem Gebiet der evangelischen Geschichte ähnlich argumentirt. Es dürfen aber für die evangelische Geschichte keine anderen Regeln gelten als die der historischen Kritik überhaupt. Werden diese geübt, so bewährt sich die Wahrheit der evangelischen Geschichte auf's deutlichste. Nicht minder günstig ist das Verhältnis der evangelischen Geschichte zu der gleichzeitigen Profangeschichte.

Entweder reden die Berichte der römischen Geschichte gar nicht von Christo, dessen Leiden und Auferstehung, oder die Daten, welche wirklich in Widerspruch unter einander stehen, sind verhältnismäßig sehr untergeordnet und unbedeutend (z. B. die Geburt unter Quirinius). Was das Schweigen der Profanscribenten anlangt, so könnte es nur dann auffällig erscheinen, wenn die Thatsache der Erscheinung Jesu Christi ihrer Natur nach oder dem Orte nach, wo sie geschehen, derart wäre, daß jeder Zeitgenosse davon Kunde hätte haben müssen. Das kann aber von der Erscheinung Jesu in Nazareth, seinem dreijährigen Lehrwirken und seinem Tode in Jerusalem nicht vorausgesetzt werden. Und was die Widersprüche mit zeitgeschichtlichen Daten anlangt, so würde, wenn wirklich solche vorhanden wären, doch noch nicht folgen, daß Christus überhaupt nicht in die Welt gekommen oder nicht am Kreuze gestorben oder nicht am dritten Tage auferstanden wäre. Aus jeder wahrheitsliebenden, noch so scharfen historischen Kritik gehen unsere Evangelien als wahre und authentische Geschichtsberichte hervor. Die erste Bedingung aller wahren Kritik muß aber sein, die Wahrheit suchen zu **wollen**, Verlangen und Lust, die Wahrheit zu finden.

Was die Inspiration anbetrifft, so ist die Frage nach derselben zu trennen von der nach der Authentie. Die geschichtliche Kritik und die Geschichte überhaupt hat mit dieser Frage nichts zu thun; sie hat nur Bedeutung für den, welcher auf Grund der Quellen überzeugt ist von der Existenz Christi, seinem wunderbaren Leben, seiner Himmelfahrt und der Gründung seiner Kirche; sie hat nur Bedeutung für die Gläubigen. Der Verfasser schließt diesen Abschnitt mit drei Fragen: 1) Sind Wunder möglich? Das ist eine Frage der Philosophie, die nach den Gesetzen der Logik und der Vernunft zu entscheiden ist. 2) Ob die in den Evangelien erzählten Wunder wahr, ob die Evangelien selbst authentische Documente sind? Dies erledigt sich nach den Gesetzen der gewöhnlichen historischen Kritik. 3) Ob die Evangelien nicht bloß authentisch und wahr, sondern auch inspirirt sind? Das ist eine Frage, die nur Bedeutung hat für das christliche Bewußtsein, und sie löst sich durch die Auctorität und den Glauben.

Am meisten Widerspruch muß von evangelischer Seite der zweite Excurs „über die Verfassung der Kirche“ hervorrufen. Der Verfasser begnügt sich, wie er selbst sagt, ohne neue Beweismomente für die katholische Meinung beizubringen, mit einigen Bemerkungen gegen Neanders Ausführungen über das allgemeine Priestertum und dessen Erklärung von 1 Petr. 3, 9. Röm. 12, 1. 1 Kor. 12, 9 mit Hinweis auf Apg. 15, 41 (= 16, 4); 20, 28 in Verbindung mit 1 Tim. 4, 14 und 5, 22, wo von der Handauflegung die Rede ist, um daraus zu zeigen, daß den Priestern eine analoge Eigentümlichkeit mit der der Apostel, d. h. eine eigentümliche Gabe des heiligen Geistes, von Christo selbst mitgetheilt, zuzuerkennen sei, wodurch ihre tiefe Unterscheidung von den Laien gegeben sei. Seit Anfang der Kirche habe ein wirkliches Priestertum in derselben existirt, welches, wenn auch nicht völlig, so doch theilweise mit der apostolischen Mission assimilirt war, — Behauptungen, für die der Verfasser leider den Beweis schuldet. Das Apostolat ist von dem Bischofs- oder Priesteramt vielmehr völlig geschieden; dazu kommt die Wahl für die Aemter durch die Gemeinde (Apg. 6, 3; 14, 13, — noch im 2. Jahrhundert Const. apost. II, 31). Die Handauflegung ferner kann schon deshalb nicht einen heiligen, unauslöschlichen Charakter mittheilen, weil dieselbe theils allen Gläubigen überhaupt, theils öfter denselben Personen behufs Uebernahme besonderer Aufträge ertheilt wurde. So hatten Paulus und Barnabas lange in der Kirche gewirkt, und die Apg. 13, 3 erwähnte Handauflegung geschah bei ihrer besonderen Ausrüstung zur Heidenmission; daß damit auch die Mittheilung übernatürlicher Gaben stattfinden konnte, soll nicht geleugnet werden; es beruht das aber auf dem eigentümlichen Unterschied der an wunderbaren Gnadengaben reichen apostolischen Zeit. Nicht minder unrichtig ist die Behauptung, daß der geistliche Stand in drei Stufen: Bischöfe, Priester, Diakonen sich gliederte; ob die letzteren schon Apg. 6 eingesetzt werden, ließe sich auch bezweifeln, ist uns aber wahrscheinlich. Dagegen bleibt bestehen, daß im apostolischen Zeitalter zwischen Bischof und Presbyter (Priester) noch kein Unterschied war; die biblischen Stellen sind bekannt; ist das eine so einleuchtende Thatsache, daß noch Theodoret ad Phil. III, 445,

Chrysostomus Hom. I in Phil. 1, übereinstimmend mit Hieronymus in Tit. 1, 5 es bestätigen: idem est presbyter qui episcopus, et antequam diaboli instinctu studia in religione fierent, communi presbyterorum consilio ecclesiae gubernabantur. Das stimmt wenig zu der Behauptung, daß die dritte höhere Stufe eine That göttlicher Institution und apostolischer Zulassung sei. Noch mehr Widerspruch muß der dritte Punkt vom päpstlichen Primat des Petrus in Rom zur Apostelzeit finden. Schon daß er Bischof der jerusalemischen Gemeinde gewesen, hernach seinen Sitz nach Antiochien verlegt, schließlich in die Weltstadt Rom gegangen und dort Bischof gewesen, läßt sich biblisch nicht begründen. Daß er einen gewissen persönlichen Vorrang unter den Zwölfen gehabt, daß er die Kirche unter Israel und unter den Heiden begründet, daß er in Rom sein Leben für seinen Herrn dahingegeben, — das sind für uns allerdings Thatsachen. Aber aus der ersten folgt nicht sein Episkopat über die anderen, wie z. B. über Paulus und Johannes oder Jakobus, den Bruder des Herrn. Viel wichtiger als die vom Verfasser berücksichtigten Bedenken (Mark. 10, 42. Luk. 22, 24) ist die von ihm zu sehr abgeschwächte Bedeutung jener Zurechtweisung durch Paulus; ferner die von ihm völlig ignorirte Stellung des Petrus auf dem Apostelconcil; endlich die Stellung, welche Paulus in den Korintherbriefen zu der Petruspartei einnimmt. Daraus, daß er einen gewissen Vorrang unter den Zwölfen gehabt, folgt noch nicht sein Episkopat weder in der jerusalemischen, noch antiochenischen, noch in der römischen Gemeinde. Dafür muß zunächst dem Verfasser in 1 Petr. 5, 13 die völlig willkürliche Deutung „Babylons" von Rom gelten. Aber wo sind biblische Zeugnisse für sein Episkopat? Der Schluß der Apostelgeschichte soll nach dem Verfasser nicht dagegen sein; die Aeußerung der Juden hat ihre Schwierigkeit; wir wollen dieses argumentum e silentio nicht zu hoch anschlagen, aber entscheidend bleibt doch, daß Paulus gegen seinen bekannten ausgesprochenen Grundsatz doch nach Rom geht, daß er an die Gemeinde seinen Brief schreibt, daß er in demselben gar nicht des Petrus erwähnt, — daß Lukas bei der Ankunft des Paulus

als Gefangenen gar nicht des Petrus gedenkt, ebenso wenig Paulus in seinen aus Rom geschriebenen Briefen. Aber gesetzt, er sei auch Bischof in Rom gewesen, woher folgt die Succession der römischen Bischöfe? Darüber, sagt der Verfasser, schweigt die heilige Schrift. Dies Schweigen aber ist mehr als bedeutsam. — Wir haben nur flüchtige Andeutungen gemacht; eine Polemik wollten wir nicht führen, nur an diesem Punkte zeigen, daß nach protestantischen Begriffen von historischer Kritik noch andere Anforderungen gestellt werden, als der Verfasser sich gestellt. Wir wollen über diesen in der Gegenwart so wichtigen Punkt noch einige Bemerkungen hier nicht zurückhalten. Für jene apostolische Succession beruft er sich auf die Zeugnisse der späteren Schriftsteller — die Tradition. Zunächst auf Clemens von Rom, aus dessen im Tone väterlicher Auctorität an die ferne Korinthergemeinde gerichtetem Schreiben er ein fast unwiderlegliches Argument für den Primat des Bischofs in Rom folgert, daß nämlich Clemens so nur im Bewußtsein, Nachfolger des heiligen Petrus zu sein, geschrieben haben könne. Was jedoch den „Ton" anbetrifft, so dürfte ein solches lediglich vom Geschmack abhängendes Argument schwerlich entscheiden; das ist vielfach bedenklich und je nach gewissen Grundanschauungen nicht leicht zu treffen: andere sprechen von dem „brüderlichen Ton" des Briefes mit, wie uns scheint, viel größerem Recht. Aber so viel ergibt der Brief, daß durchaus in demselben nirgend eine Befehle, Decrete erlassende Oberbehörde redet, daß vielmehr die Liebe, welche zu überzeugen und zu bessern sucht, die Worte eingegeben hat: „Laßt uns die göttliche Gnade und Vergebung erflehen", — „die Zurechtweisung, welche wir uns gegenseitig machen, ist gut" (c. 51 u. 56). Folgt aus den Schreiben des Polykarp und Ignatius eine oberherrliche Stellung der Schreibenden? Oder was folgt aus dem Schreiben des Irenäus im Namen der gallischen Bischöfe an den Bischof von Rom? Der Verfasser muß zugestehen, daß der Unterschied zwischen Presbytern und Bischöfen noch nicht besteht; aber das hätte er auch beachten sollen, daß die „Laien" nach dem Briefe noch ein bedeutendes Recht in der Kirchenzucht haben und ihre Zustimmung zur Wahl der Bischöfe und Aeltesten geben (c. 44 u. 54). Wenn der Verfasser nach kurzer Erörterung über die

kritische Frage schließlich aus den Briefen des Ignatius einige Stellen über dessen Auffassung vom Episkopat hervorhebt, so kann dem gegenüber auf die von ihm nicht berücksichtigten Aeußerungen im Hirten des Hermas und in dem Brief des Polykarp gewiesen werden, welche beide stets noch die beiden Aemter des Bischofs und Presbyters identificiren (vis. 2, 4; 3, 9; sim. 9. 25. 31, — ep. ad Phil. 5, 6), und namentlich auf die in ersterer Schrift enthaltenen Klagen gegen die Aeltesten, welche sich nach den ersten Plätzen drängen, nach dem Principat; „die Kirche, auf dem bischöflichen Stuhle sitzend, bezeugt ihre Schwachheit, wie jeder Kranke deshalb sitzen muß“ (vis. 3, 11). Aber auch was den Ignaz selbst anbetrifft, so weiß er doch weder von einer apostolischen Einsetzung des Episkopats, noch von einer Succession in demselben; er verbindet keine alttestamentlichen Priesterideen mit demselben. Das Presbyterium ist Nachfolger des Apostelcollegiums, der Bischof Stellvertreter Christi, der Episkopat ist noch Gemeindeamt, nicht Kirchenamt. Gerade Ignaz zeigt, daß zu seiner Zeit und wol durch ihn diese den Episkopat hebenden Ansichten und Bestrebungen sich Bahn zu brechen suchten, daher gerade seine Schriften später nach dieser Seite hin in hierarchischem Sinne interpolirt worden sind. Von ihm bis zum Irenäus, auf den der Verfasser zum Schluß kurz eingeht, ist noch ein großer Schritt; aber auch dieser verwechselt noch die Bezeichnungen Bischof und Presbyter (adv. haer. IV, 26, 2 u. 5), die potior principalitas der römischen Bischöfe, auch wenn sie nicht als „Altertümlichkeit“, sondern als „Oberherrlichkeit“ erklärt wird, ist doch immer noch nicht die über die gesamte Kirche, sondern allein auf das Abendland, wo Rom die einzige Apostelkirche war, beschränkt; ferner weiß er nichts von der Gründung des Episkopats durch den Petrus, sondern spricht ausdrücklich von Petrus und Paulus (adv. haer. III, 3, 3); sein Schreiben mit der Zurechtweisung des römischen Victor zeigt ebenfalls, wie der alleinige Anspruch auf Entscheidungen dem römischen Bischof noch nicht zugestanden wird. Dasselbe zeigt des Tertullian Verhalten gegen Zephyrinus und, wenn dessen Auctorität angefochten wird, so das des unanfechtbaren Cyprian

und Firmilian [a]) gegenüber dem Stephanus in seinen Briefen 71—75, wo die Worte insolentia et arrogantia unmisverständlich sein dürften, und sein Protest in ep. 55, womit zu vergleichen ist das Protokoll der karthagischen Synode von 256 bei Routh, Reliqu. III, 91 mit seinem tyrannicus error. —

Weniger bedeutsam und tief ist der dritte zur Einleitung gehörende Excurs über den zwischen den drei Hauptaposteln bestehenden Unterschied, den er mit Berufung auf Perrone's richtig gefaßten Inspirationsbegriff erklärt und in rhetorisch schönen Stellen aus Bourdaloue und Lacordaire (Petrus, der erste der Apostel; Paulus, der erste der Prediger; Johannes, der erste der Theologen, le prince des docteurs) erläutert, woran sich eine Betrachtung über die Unterschiede der griechischen und lateinischen Kirche anschließt, ganz nach Möhlers vom Verfasser sehr hochgeschätztem Werk.

Wir haben uns absichtlich länger bei der Einleitung aufgehalten, um den Standpunkt des Verfassers wie seine kritische Methode darzuthun. Die Geschichte des 4. Jahrhunderts selbst zerfällt in drei Abtheilungen, jede zu zwei Bänden. Die erste, die Regierung des Constantin, in sieben Kapiteln, behandelt: die Schlacht an der Milvischen Brücke und das Edict von Mailand (311—312); die Einheit des Staats und der Kirche und die Wiedervereinigung des Reiches (313—323); die orientalische Kirche und den Arianismus (323—325); das Concil von Nicäa (325); die Ermordung von Crispus und Fausta (325—329); die Gründung von Constantinopel (329—330); den Triumph des Arius und den Tod des Constantin (330—337). Am Schluß jedes dieser beiden ersten Bände werden einzelne Punkte in besonderen Excursen behandelt, so über die Bekehrung des Constantin, sein Verhalten zum heidnischen Cultus, über das Dogma von der Trinität und den Arianismus, über die Acten und Canonen des nicänischen Concils, über das Datum der Gründung Constantinopels, über die Reformen im Civilrecht durch Constantin.

---

a) Vergeblich suchen römische Kritiker seinen Brief als unecht zu erweisen.

Die zweite Abtheilung: Constantius und Julian, stellt in acht Kapiteln dar: Athanasius in Rom (337—345); Umwandelung des Heidentums (Libanius, die neuplatonische Philosophie); die Jugend des Julian (345—356); die arianische Verfolgung (356—360); Julian in Gallien (356—361); Julian als Kaiser (361—363); seine Verfolgung des Christentums (352—363); Rückkehr des Heeres (363—364).

Da es nicht unsere Aufgabe sein kann, das ganze Werk dem Leser im einzelnen vor Augen zu führen oder auch nur die besonders gelungenen Partieen näher zu charakterisiren oder die von uns zu beanstandenden Resultate und Auffassungen näher hervorzuheben und zu motiviren, so begnügen wir uns im Nachfolgenden dem Leser noch einen kurzen Einblick in die beiden reichhaltigen neuesten Bände, die dritte Abtheilung umfassend, zu geben. Es ist dies die Zeit des Valentinian und Theodosius.

Das erste Kapitel umfaßt die Zeit von 364—372: Valens und der heilige Basilius. Valens, Bruder des nach dem Tode des Jovian am 24. Februar 364 vom Heere und dem Magistrat zu Nicäa ausgerufenen Pannoniers Valentinian I., wurde von diesem erst nach längerem Zögern auf das sofort bei seiner Wahl ausgesprochene Verlangen zum Augustus, Mitregenten, berufen; worauf die Reichstheilung, wie früher unter Constantin, stattfand, nach der Valens im Orient herrschte.

Zuerst schildert der Verfasser den Zustand des Occidents unter Valentinian. Dieser will die Religion von der Politik trennen, nimmt deshalb mehrere Maßregeln des heidnischen Julian gegen die Christen zurück und erläßt das berühmte Edict über die Religionsfreiheit, daß jeder die Religion üben solle, die er für wahr erkennt; obwol selbst Nicäner, entscheidet er doch im arianischen Streit, der besonders in Mailand seinen Herd hat, für den Arianer Auxentius gegen Hilarius von Poitiers, kämpft dann gegen die das Reich beunruhigenden germanischen Stämme siegreich und erklärt sich bei der streitigen Bischofswahl zu Rom 366 für Damasus. Inzwischen hatte im Orient Valens allein regiert; ehe er den Zug gegen die Perser unternehmen konnte, mußte er die durch einen Verwandten des Julian, Procopius, hervorgerufene Empörung

unterdrücken. Eine blutige Verfolgung gegen die Mitbetheiligten fand in Constantinopel statt, bei der die verschiedenen philosophischen wie christlichen Parteien einander anklagen, um den Kaiser auf ihre Seite zu ziehen; endlich läßt er sich von dem Einfluß der Arianer bestimmen, die Semiarianer nähern sich der römischen Kirche.

In diese Zeit fällt der letzte Kampf des Athanasius für die Lehre der Kirche; seine Popularität und sein Einfluß in Alexandrien bewirkte die Zurücknahme der von Valens gegen ihn verhängten Verbannung; der große Bischof lebte seitdem unangefochten. Ebenso bedroht wurden Basilius von Cäsarea und Gregor von Nazianz, die beide um diese Zeit Bischöfe geworden. Inzwischen war der arianische Bischof von Constantinopel Eudoxius gestorben. Die katholische Partei sendet eine Deputation von 80 der angesehensten und edelsten Presbyter an den Kaiser mit der Bitte, dem von ihr gewählten Bischof die Zustimmung zu geben; aber der Kaiser ließ sie auf ein Schiff bringen, unter dem Schein, sie in's Exil zu führen, und dasselbe auf dem Meere verbrennen. Der Kaiser kommt nach Cäsarea; man fürchtet für Basilius. Er stellt sich, da er nicht berufen, dem Kaiser nicht vor. Eine Begegnung aber war nicht zu vermeiden. Am Epiphanienfeste geht der Kaiser mit einer militärischen Begleitung zur Kirche. Die Gemeinde ist zahlreich versammelt und singt die Psalmen chorweise; der Gesang war harmonisch und gewaltig; der ganze Gottesdienst zeugte von Majestät und Ordnung, die Basilius in seiner Kirche herrschen ließ. Im Hintergrund des Schiffes erschien Basilius selbst, stehend, das Angesicht gewendet zum Volk, aber unbeweglich, wie eine der Säulen des Heiligtums, die Augen geheftet auf den Altar. Da stand er in seiner großen, geraden und hageren Gestalt, mit seinem Adlergesicht und seinen eingefallenen Wangen, seinen blitzenden Augen unter einer hervorragenden Stirn und gebogenen Augenbrauen; zuweilen zog ein etwas verächtliches Lächeln über seinen Mund und theilte seinen langen und schon gebleichten Bart. Um ihn stand die Geistlichkeit in ehrfurchtsvoller Haltung. Valens fühlte sich betroffen und stand still. Der Gottesdienst nahm seinen Fortgang, als ob des Kaisers Erscheinung nicht beachtet

wäre. Beim Opfer trat er einige Schritte vor, um selbst die Gabe zu zeigen, die er mitgebracht; keine Hand streckte sich aus, um sie in Empfang zu nehmen, und niemand kam ihm entgegen; sein Auge umdunkelte sich, seine Füße zitterten und, wenn einer seiner Begleiter ihn nicht gehalten, so wäre er zu Boden gefallen. Basilius hatte Mitleid mit seiner Angst, und auf seinen Wink nahm man sein Opfer entgegen.

Am folgenden Tage begab sich der Kaiser, viel ruhiger, abermals zur Kirche, hatte mit dem Basilius eine lange Unterredung, in der dieser ihm Rechenschaft gab, weshalb er sich nicht dem Arianismus anschließen könne. Der Kaiser schied wohlwollend und schenkte dem Bischof ein Grundstück für ein Hospital, das er gegründet hatte. Dennoch dauerte dies gute Einvernehmen nicht lange. Seine Umgebung wie die Schwäche, dem Bischof gegenüber nachgegeben zu haben, bestärkte den Kaiser, den Verbannungsbefehl auszufertigen; der Bischof traf sofort die Vorbereitungen, die Stadt zu verlassen. Da wird der Sohn des Kaisers plötzlich todtkrank; die Kaiserin ließ trotz ihrer Vorliebe für die Arianer den Basilius rufen, damit er am Bett des kranken Prinzen bete. Kaum war Basilius eingetreten, so fragte er, ob das Kind getauft sei. Es war nicht der Fall, wie man überhaupt in jener Zeit oft die Taufe zu verschieben pflegte. „Versprich“, sagte Basilius, „daß du ihn im katholischen Glauben unterweisen und zum Empfang der Taufe vorbereiten lassen wirst, und ich habe das Vertrauen, daß er genesen wird.“ Valens versprach's, und Basilius betete. Als das Kind sich zu erholen schien, zog er sich zurück. Sofort erschienen die arianischen Priester, alle erzürnt, daß Basilius die Ehre haben sollte, den Thronerben gerettet und das Versprechen empfangen zu haben, ihn zu unterrichten. Dieser Triumph, meinten sie, müsse ihm um jeden Preis entzogen werden. „Da die Taufe Heilmittel für die Seele und oft auch für den Leib ist, warum“, sprachen sie zu Valens, „noch warten? Das heilige Wasser für sich allein wird die angefangene Genesung vollenden.“ Valens ließ sich überreden und die heilige Taufe wurde durch einen Häretiker vollzogen. Wenige Stunden später und ein heftiger Rückfall trat ein; der Kranke starb am nächsten Morgen. Nie-

mand in der Stadt zweifelte, daß Valens sich diese Züchtigung dadurch zugezogen, daß er sein Wort gebrochen und seinen Sohn den Feinden des Glaubens überliefert habe. — Er verließ Cäsarea, und verbannte den Bischof nicht, dessen Ansehen bedeutend zunahm.

Das zweite Kapitel handelt vom Episkopat des Basilius. (372—379). Sein Hauptbestreben war, den Frieden in der orientalischen Kirche herzustellen, daher er auch anfänglich sich bemühte, die Semiarianer in die Kirche zurückzuführen, was ihm jedoch nicht gelingt, da sie mehr den Namen als die Sache änderten, — ein Verfahren, das ihm vielfach als Schwäche ausgelegt wurde. Durch ernste Maßregeln wußte er den feindlichen Bestrebungen gegen sein Ansehen entgegenzutreten; alle Ordinationen, die ohne ihn vollzogen, erklärte er für nichtig. Ein Hauptverdienst waren seine liturgischen Bestrebungen, die seinen Namen im ganzen Orient berühmt gemacht. Leider lassen die drei Recensionen seiner Liturgie, die coptische, antiochenische und armenische, nur erkennen, wieviel Interpolationen im Laufe der Zeit stattgefunden haben. Mit großer Anerkennung spricht der Verfasser über Bunsens Bemühungen, die Liturgie des Basilius herzustellen[a]). — Nicht minder trug er Sorge für die Regelung des Mönchswesens; seine Ordensregeln sind ebenfalls im ganzen Orient angenommen. Dadurch wuchs sein Ansehen, und in kurzer Zeit hatte er sich die Herzen bei Christen, Heiden, Juden, Sectirern aller Art gewonnen. Bewundernswürdig waren seine Liebeswerke, zu denen er die Mittel theils aus den nicht unbedeutenden Einnahmen seiner Kirche, da er für sich selbst nicht das Mindeste beanspruchte, theils von seinen Diöcesanen empfing; „Basilius", sagt Villemain[b]), „war der Almosenprediger; er hat wie keiner diese Großartigkeit des christlichen Gebotes erfaßt, das die sociale Gleichheit durch die religiöse Liebe herstellt". Eine ganze Stadt erhob sich an den Thoren Cäsarea's, erbaut durch Almosen, und bewohnt durch die Liebe. Die Gastfreundschaft war dort unter allen Formen: für Reisende, Greise, Kranke aller Art. In der Mitte erhob sich eine große Kirche. Alles wurde von ihm beaufsichtigt und geleitet. —

a) Hippolytus and his age, tom. IV.
b) Éloquence chrétienne au IV[me] siècle.

Der Verfasser charakterisirt dann weiter seine Predigten, Schriften, Briefe, besonders die über das Studium der klassischen Schriften, seinen philosophischen und theologischen Standpunkt. „Was wir vom Herrn empfangen haben, ist uns übergeben durch die Taufe; was uns die Taufe geschenkt hat, das glauben wir, und was wir glauben, das preisen wir.“ Das ist der ganze Basilius; eine Wissenschaft, getragen vom Dogma, und gleichwol sich frei entfaltend; eine Beredsamkeit, stets gerichtet auf das Heil der Seelen, aber geschmückt in jeder Beziehung mit Anmuth und genährt durch die gesamte antike Wissenschaft; in der Regierung einer einzigen Kirche alle Eigenschaften eines Staatsmannes — Alles ausschließlich geweiht dem Dienst des Glaubens. Er hat weder eine Politik, noch eine Philosophie, noch eine christliche Literatur begründet; denn er überschritt nicht die Schwelle des Heiligtums, begehrte kein Staatsamt, kannte keine andere Lehre als das Evangelium. Zeitgenossen vergleichen ihn mit seinen Nebenbuhlern und Feinden, in der Politik mit Valens, in der Wissenschaft mit Libanius. Die Parallele redet von selbst. — Eine Kirche, die Männer wie Basilius hervorbringt, ist schon im Begriff die Herrschaft der Welt anzutreten. Mit dieser Charakteristik schließt das zweite Kapitel. Das folgende Kapitel, „Die Schlacht bei Adrianopel“ überschrieben, führt uns die Zeit von 368—378 vor, die spätere Regierung des Valentinian im Orient, das Auftreten des Ambrosius in Mailand und des Theodosius, und die Regierung des Valens im Orient, seine fortgesetzten Verfolgungen gegen die Kirche, das Auftreten der Hunnen, die Kämpfe mit den Gothen (Bischof Ulfilas), endlich die Schlacht von Adrianopel und des Valens Tod.

Mit dem Auftreten des Theodosius tritt für die Lage der rechtgläubigen Kirche eine Wendung ein, daher das vierte Kapitel die Ueberschrift trägt: „Concil zu Constantinopel“. Gleich nach der Taufe auf dem Krankenlager durch einen rechtgläubigen Bischof erließ Theodosius zu Gunsten des nicänischen Bekenntnisses ein Edict, durch das die alleinige Gültigkeit desselben hingestellt wurde; bei seiner Ankunft in Constantinopel konnte ihm die gedrückte Lage der rechtgläubigen Kirche nicht entgehen; „sie war“, wie Gregor von Nazianz sagt, „ohne Hirten und Hürden, umherirrend in Löchern

und Höhlen, jedes Schaf sich selbst seinen Schutz und seine Weide suchend". Man wünschte einen Bischof von Ansehen an der Spitze der hauptstädtischen Kirche; auf Basilius war nicht zu rechnen, er verließ seinen Posten nicht; man fiel auf den nicht minder bedeutenden Gregor von Nazianz. Die Wahl fand allgemeine Zustimmung, auch bei den Bischöfen anderer Städte, und eifrige Unterstützung des sterbenden Basilius. Sich sträubend und zaghaft machte sich Gregor auf den Weg. Unterwegs traf ihn die Nachricht vom Tode des Basilius. „Es war eine Trauer für ganz Asien; von den entferntesten Orten kam man zu seinem Begräbniß. Die Häuser waren bis zum Dach mit Zuschauern bedeckt. Alles drängte sich, selbst mit Lebensgefahr den Sarg zu berühren, Frauen und Kinder wurden ohnmächtig und halbtodt aus der Menge getragen. Jeder wollte ein Stück seiner Kleidung, oder wenigstens einen Augenblick vom Schatten seines Leichnams bedeckt sein. Juden und selbst Heiden, die während seines Lebens seine Güte reichlich erfahren, wollten ein Andenken an ihren Wohlthäter. Die Seufzer und das Schmerzgeschrei übertönten den Psalmengesang. Nur die edle Macrina, seine Schwester, die ihm einst den Weg zum Himmel gezeigt, nahm äußerlich nicht theil an diesem allgemeinen Schmerz. ‚Lasset uns nicht trauern', sagte sie zu ihrem andern Bruder Gregor, Bischof von Nyssa, der ihr die Trauerbotschaft in ihre Zurückgezogenheit brachte, ‚wie die, welche keine Hoffnung haben'." Aus den tiefsinnigen Unterredungen, die der Nyssener mit ihr bei dieser Gelegenheit gehalten, floß seine berühmte dialogische Abhandlung „von der Seele und der Auferstehung", in der er ihr seine Ansichten in den Mund legt. Auch der Freund zeigte weniger Standhaftigkeit als die Schwester. „Was soll aus uns werden", rief Gregor von Nazianz; „was bleibt mir noch übrig. Basilius ist nicht mehr. Ich muß mit David sprechen: Mein Vater und meine Mutter haben mich verlassen." Dennoch machte er sich auf den Weg, seine Seele beständig im Gebet Gott befehlend. „Göttliches Wort", rief er aus, „ich rufe dich an in meiner Zuflucht, und ich habe dir geweiht meine Zeit. Mit dir habe ich mich niedergelegt und mit dir erhebe ich mich; für dich bleibe ich und für dich reise ich. Auch heute reise ich unter deinem Schutz. Sende mir zum Schutz und zum Geleit einen

deiner Engel, der mich führe mit der Wolken- und Feuersäule, der vor mir die Wogen theile und auf meine Stimme die Ströme hemme." Das Schauspiel, das seiner zu Constantinopel wartete, war keineswegs geeignet, seine dunkelen Ahnungen zu zerstreuen. Er fand die Unordnung in der Kirche auf's höchste gestiegen. Alle Secten strömten nach der Hauptstadt; jeder wollte sich an den Kaiser drängen, um seine Sache zuerst vorzutragen. Die politischen Arianer, im Besitz der Herrschaft seit ihrem Bischof Demophilus, versuchten dieselbe zu verteidigen. Aber die Semiarianer oder die Macedonier (so genannt nach ihrem Bischof Macedonius), die nicht mehr die gleiche Wesenheit des Sohnes bestritten und nur noch die Göttlichkeit des heiligen Geistes leugneten, rechneten um so mehr auf Unterstützung, als ihre Erklärung des nicänischen Symbols die richtige war. Die Schüler des neuen Häresiarchen Apollinarius, soeben in Rom verurtheilt, fanden eine günstige Gelegenheit sich vom Papst an den Kaiser zu wenden. Endlich die Orthodoxen selbst mit ihren inneren Spaltungen, plötzlich voll großer Hoffnung auf bessere Zeiten. Wie stets nach den Verfolgungen, so klagten auch jetzt sich diejenigen offen an, welche sich beim Gewitter verborgen gehalten, und die, welche ausgehalten hatten, demselben zu trotzen; diejenigen, welche nicht verleugnet hatten und welche sich schwach gezeigt. Die Zahl der Bischöfe war groß in Constantinopel, jeder durch die Verfolgungen erledigte Bischofssitz wurde sofort mit einem rechtgläubigen und zuweilen mit zwei oder drei Häretikern besetzt, und alle diese verschiedenen Prätendenten suchten die Entscheidung des Kaisers. Viele waren von ganz niederer Abkunft, die Valens aufs Gerathewohl aus seinem Anhang gewählt. Handwerker oder Bauern, aufgewachsen in der Werkstätte oder am Pfluge, ohne daß man ihnen Zeit gelassen, sich wenigstens einen Anstrich von christlicher Bildung zu verschaffen; Soldaten, die eben aus dem Lager kamen und Sprache und Sitte desselben bewahrten; Freigelassene, die ihre Freiheit ihren Herren nicht ganz abgezahlt hatten. Alle diese Emporkömmlinge, mit Wohlgefallen in ihrer neuen Stellung sich fühlend, gaben ein wenig erbauliches Beispiel und ließen sich in allen Dingen von Stolz und von sinnlichen Begierden beherrschen.

Zu solcher Zeit waren die religiösen Fragen die herrschenden Tages-

fragen oder, um besser zu sagen, der Zeitvertreib einer frivolen Stadt. Man besprach Glaubenssätze auf öffentlichen Plätzen, beim Morgenbesuch vornehmer Damen, bei Tische, bei festlichen Zusammenkünften. Frauen und Stutzer nahmen Partei für oder gegen die Wahrheit gewisser Lehren oder die Rechtmäßigkeit eines Bischofes. Man ging in die Kirche wie in's Theater, um zu zischen oder Beifall zu klatschen; bei der Rückkehr sprach man über den rednerischen Vorzug oder gar über den theologischen Werth der Predigt. Die Beredsamkeit der Prediger suchte den Zuhörern zu gefallen; sie wurde erkünstelt, haschte nach Effect und Schöngeisterei.

Wenn ein Mann wie Gregor bei dieser Lage der Verhältnisse sich bemüht hätte, die Neugier zu erregen oder Triumphe seiner Beredsamkeit zu feiern, so wäre seine Eitelkeit leicht befriedigt worden. Bei dem Ansehen, dessen er sich erfreute, hätte er sicher die große Menge an sich gezogen. Er war aber weit davon entfernt, er hatte nur einen Gedanken: sich um jeden Preis von denen fern zu halten, die das göttliche Wort als Mittel der Belustigung oder des eiteln Ruhmes ansehen und die Würden der Kirche zum Gegenstand ehrgeizigen Strebens machen. Seine Hauptsorge war, sich durch sein Leben von allen andern Bischöfen in der Stadt zu unterscheiden. Er wohnte bei einem Verwandten, verließ nie oder selten seine Wohnung, schlug alle Einladungen aus, erschien bei keiner öffentlichen Feier, brachte die Nacht im Gebet zu, lebte von Kasteiungen, vertheilte das wenige Geld, das er hatte, als Almosen. Er war gezwungen, seine Stimme zum Zeugnisse gegen das Aergerniß zu erheben, das er täglich vor Augen hatte. Aber er glaubte noch einige Zeit Geduld haben zu müssen, denn er wußte nicht, wo er es thun sollte, da die Katholiken seit langer Zeit keinen Ort zu ihren öffentlichen Versammlungen hatten. Man mußte sich begnügen mit einem Saal in dem Hause, wo er wohnte, dem man den Anstrich einer Capelle gab. Man stellte einen Altar auf, und um für die Männer alle Zimmer im gleichen Stockwerk verwenden zu können, erbaute man große Tribünen für die Frauen. Gregor selbst arbeitete bei diesen Einrichtungen und nannte diesen improvisirten Tempel „Auferstehungskirche"; in der Hoffnung, daß von hier der erstorbene Glaube zu Constantinopel wieder auferweckt werden würde. Sein erstes Auf-

treten in dieser Capelle wurde bekannt, und ein ungeheurer Zulauf zu ihr fand statt. Aber seine ersten Worte waren überraschend und ernst. „Womit soll ich anfangen! was soll ich euch zuerst sagen? was als das Größte und Wichtigste für eure Seelen auswählen? Was ist den Umständen am meisten angemessen? Lasset uns gemeinsam prüfen, was unsere Lehre Besseres hat! Ich will sagen: es ist der Friede, und der ist auch das Nützlichste. Und auf der andern Seite, was ist schädlicher und verderblicher als die Zwietracht?“ — Nachdem er öfter in dieser Weise gepredigt, hielt er fünf Vorträge, den ersten darüber, daß der Mensch in eigener Kraft nicht das göttliche Wesen zu erkennen vermag, und daß deshalb die menschliche Vernunft sich in Glaubensfachen mit ihrem Urtheil bescheiden muß; drei waren bestimmt zur Widerlegung des Arianismus, der letzte gegen die Leugnung der Gottheit des heiligen Geistes. Auf den 2. Mai, den Todestag des großen Athanasius, kündigte er an, das Leben desselben zu erzählen; er rechtfertigte seine Verehrung dadurch, daß er sagte: „Den Athanasius preisen heißt die Tugend preisen, und die Tugend preisen heißt Gott preisen, von dem alle Tugend gewirkt wird. [a])“ Die beißendsten und schärfsten Aussprüche seiner Reden wurden durch Stenographen aufgezeichnet, und von Mund zu Mund getragen, kamen sie an die, gegen welche sie gerichtet waren. Die Gegner waren nicht müßig, scheuten kein Mittel, suchten ihn anfangs einzuschüchtern. Man wiegelte gegen ihn den Pöbel auf, der am Ausgang der Kirche ihm auflauerte; unter einem Hagel von Steinen, die sie gegen ihn warfen, schrieen sie: „Nieder mit dem Anbeter von drei Göttern!“ Die Aufläufe wiederholten sich, und in einer Nacht, als Gregor die Katechumenen taufte, drang eine Bande betrunkener Handwerker, liederlicher Weiber und schändlicher Mönche in die Capelle, erstürmte das hohe Chor, entweihte den Altar und verübte Gewaltthätigkeiten aller Art; mehrere Priester und junge Christen wurden schwer verwundet; die öffentliche Gewalt mußte einschreiten und die Ordnung aufrecht erhalten; aber der Stadtpräfect, eines der früheren Werkzeuge des Valens, gegen die Katholiken verstimmt, gab vor, die Urheber der Störungen nicht zu

a) Unter den erhaltenen Reden des Gregor die 21ste.

kennen, und ließ ohne Unterschied die Angreifenden und Angegriffenen in's Gefängnis werfen. Gregor selbst wurde einen Augenblick angeschuldigt, und er verdankte seine Befreiung nur dem Umstande, daß der Magistrat auf sein Ansehen und die schon bekannten Gesinnungen des Kaisers glaubte Rücksicht nehmen zu müssen. Endlich kam der Kaiser nach Constantinopel; schon vorher hatte er vom Bischof Damasus zu Rom eine Erklärung verlangt, die sehr energisch für Gregor entschied, den arianischen Bischof verurtheilte und die Abhaltung eines Conciles empfahl; ebenso waren von Alexandrien ungünstige Stimmen über den Maximus eingelaufen. Endlich sprach sich in Constantinopel selbst die nur einen Augenblick getheilte öffentliche Stimmung jetzt lebhaft für Gregor aus. Die Stadt wollte nicht länger der Ehre beraubt sein, einen so berühmten Bischof zu haben. Der Kaiser ließ den frommen Prediger kommen: „Constantinopel fordert dich", sprach er, „und Gott bedient sich meiner, um dir diese Kirche zu übergeben." Er gab den Befehl, daß alle, die das nicänische Bekenntnis nicht anerkennen, sofort alle Kirchen der Stadt und namentlich die Hauptkirche, die Apostelkirche, wo die sterblichen Reste des Constantin beigesetzt waren, räumen sollten. Am 26. November vor Tagesanbruch zog Theodosius, den Gregor in der Mitte einer militärischen Begleitung, zur Kirche, die schon zuvor mit Truppen besetzt war. Die Arianer wollten einen letzten Versuch machen. In Menge drängten sie sich auf die Straße, die der Kaiser ziehen mußte, Greise, Weiber, Kinder voran, warfen sie sich vor die Füße seiner Pferde und trugen ihm wehklagend ihre Bitte vor. Eine unermeßliche Menschenmenge, unentschieden, stürmisch, neugierig vor allem, gespannt auf den Ausgang und bereit, für den Sieger Partei zu nehmen, folgte den Arianern. Fenster und Dächer waren mit Menschen bedeckt. Durch dieses Menschengedränge mußte der Kaiser seinen Weg bahnen. Er näherte sich mit erhobenem Haupte, mit festem und feurigem Blick, als ob es zur Schlacht gienge. An seiner Seite Gregor, bleich, nur mit Mühe athmend, das Auge gen Himmel gewendet. Er war vom Geschrei der Menge und dem Lärm der Waffen so betäubt, daß er in die Kirche kam, ohne, wie er selbst sagte, zu wissen, wie er dahin gekommen war. Als der Kaiser und der Bischof Platz genommen, begann der Gottesdienst; ein heller

Sonnenstrahl erhellte plötzlich die Dunkelheit des Wintermorgens und ließ den reichen Schmuck der Priester und die Waffen der Soldaten in hellem Glanze leuchten. „Es lebe der Bischof Gregor", rief es laut von allen Seiten. Der Kaiser verbot die Versammlungen der Häretiker und berief ein Concil, um die Streitigkeiten über die Lehre vom heiligen Geiste beizulegen. Auf demselben protestirte man von Seiten der Gegner Gregors gegen die Rechtmäßigkeit seiner Wahl zum Bischof von Constantinopel, worauf er, gekränkt durch die Versammlung, welche ihn nicht unterstützte, vom Kaiser seine Entlassung forderte und auch erhielt. Nach einer gewaltigen Abschiedsrede im Concil verließ er dasselbe. Es kommt zum neuen Bekenntnis, dem der mächtige, vom Volk, dem Heer und der Geistlichkeit hochgefeierte Kaiser durch einen von ihm erbetenen Erlaß allgemeine Anerkennung verschaffte. Kein Zeichen der Zeit konnte besser die wachsende Macht der Kirche zeigen.

In den folgenden Jahren der Regierung des Theodosius lenkt auf kirchlicher Seite der Bischof Ambrosius von Mailand und sein Verhältnis zum Kaiser die Aufmerksamkeit am meisten auf sich, daher Kapitel 5 „die Politik des Ambrosius", die Jahre 379—383, Kapitel 6, die Zeit von 383—387, „der Aufstand in Antiochien und die Verfolgung zu Mailand", Kapitel 7, 388—390, „die Buße des Theodosius" überschrieben sind. Wir geben im Folgenden die Darstellung des Verfassers über diesen durch die bekannte auf des erzürnten Kaisers Befehl vollzogene Ermordung von 7000 Einwohnern der Stadt Thessalonich herbeigeführten Hergang (Seite 315 ff.). Es war gegen Ende des Jahres beim herannahenden Weihnachtsfest, als der Minister Rufinus beim Betreten des kaiserlichen Zimmers den Kaiser in Thränen gebadet fand. Da sein Gesicht ein verächtliches Lächeln zeigte, sprach Theodosius: „Du lachst und fühlst nicht mein Elend; die Kirche Gottes, die den Sklaven und Bettlern zu jeder Stunde offen steht, um zu Gott beten zu dürfen, ist mir verschlossen, und damit die Pforte des Himmels, denn ich gedenke an des Herrn Wort: Alles, was ihr auf Erden binden werdet, soll im Himmel gebunden sein." Der Höfling lächelte und sprach: „Wenn du willst, so gehe ich zu Ambrosius, und ich erlange sicherlich, daß er dich vom Banne losspricht." „Nein",

sprach der Kaiser, „ich kenne ihn; du wirst ihn nicht überreden, niemals wird er das göttliche Gesetz aus Furcht vor der kaiserlichen Macht verletzen.“ „Versuchen wir es dennoch, und du wirst sehen“, sprach Rufinus, „daß es mir gelingt.“ Der Kaiser, ungeduldig über den Erfolg dieser Botschaft, machte sich auf den Weg, ihm zu folgen. Kaum hatte Ambrosius den Höfling gesehen, als er rief: „Was willst du hier? was ist das für eine Dreistigkeit? Ist's nicht bekannt, daß gerade du den Rath zu dem furchtbaren Morden gegeben? Beunruhigt dich nicht schon der bloße Gedanke daran?“ — „Der Kaiser folgt mir“, sagte Rufinus bestürzt, „Gnade für ihn; stoß ihn nicht zurück.“ „Wenn er kommt“, rief Ambrosius, „so will ich ihn aus dem Vorhof der Kirche jagen, und wenn er seine Herrschaft in Tyrannei verwandeln will, gebe ich mich gern seinen Schlägen preis.“ — Rufinus ging eilends zurück, begegnete dem Kaiser, der sich schon nahte, und rief ihm zu: „Hier ist nichts zu erlangen; kehre schnell in den Palast zurück.“ „Nein“, versetzte der Kaiser, „es ist unerträglich; ich gehe und werde mich allen seinen Forderungen unterwerfen.“ — Er ging; am Vorhof der Kirche angelangt, sieht er den Bischof im Vorhof und rief: „Hier bin ich; befreie mich von meinen Sünden!“ „Welche Wuth treibt dich her“, sprach Ambrosius erzürnt, „um das Heiligtum zu verletzen und die göttlichen Gesetze mit Füßen zu treten?“ „Ich will nicht Trotz bieten“, entgegnete demütig der Fürst, „ich bitte um meine Befreiung; verschließe mir nicht die Thür, die Gott allen Reuigen geöffnet hat.“ — „Und wo ist deine Buße? Zeige mir die Mittel, die deine Wunden geheilt haben?“ — „Es ist deine Aufgabe, sie mir zu zeigen, und meine, sie anzunehmen.“ Das war der Punkt, den Ambrosius erreichen wollte. In der kühnen Entfaltung seiner priesterlichen Macht wollte er doch nicht eine Linie weit in die Unabhängigkeit der politischen Oberhoheit übergreifen; er wollte dem Kaiser nichts befehlen, was dieser nicht schon vorher freiwillig angenommen hatte, er wollte alles von dem freiwilligen Gehorsam des Gewissens abhängig machen und nichts erzwingen, um so auch den Schein eines äußerlichen Einflusses seiner Macht zu vermeiden. Als der Büßende sich auf Gnade und Ungnade ergeben hatte, schlug der Bischof seinem Souverain vor, es solle ein Gesetz er-

lassen werden des Inhalts, daß ein Urtheil, die Einziehung von Gütern oder die Todesstrafe betreffend, erst nach Verlauf von dreißig Tagen vollstreckt und nach Ablauf dieser Frist dem Kaiser noch einmal zuvor zur Prüfung und Bestätigung vorgelegt werden solle. Das hieß die berühmte Berufung von Philipp dem Trunkenen an Philipp den Nüchternen zur allgemeinen Regel machen, oder es wurde vielmehr für die zaghafte und langsam sich geltend machende Stimme des Gewissens eine Zuflucht geboten gegen die rohen und schnellen Eingebungen der Leidenschaft. Eine Sitzung wurde gehalten, das Gesetz gegeben und unterzeichnet. Ambrosius ließ nunmehr den Theodosius in's Heiligtum eintreten. Kaum hatte der kaiserliche Büßer die Schwelle überschritten, als er sich auf seine Kniee warf, sich die Haare raufte, die Schwelle mit Thränen netzte und mit Davids Worten ausrief: „Meine Seele liegt im Staube, erquicke mich nach deinem Worte“ (Ps. 119, 25). So blieb er am Boden liegen während des ganzen ersten Theiles des Gottesdienstes; beim Opfer erhob er sich mit Thränen in den Augen und trat in das Allerheiligste, um selbst seine Gaben darzubringen. Er wollte den Platz wieder einnehmen, den er sonst gehabt, es war ein abgesonderter Sitz, den er für sich reservirt glaubte nach der in Constantinopel gebräuchlichen Sitte, unter den Priestern im hohen Chor. Er setzte sich und wartete, daß man ihm das Abendmahl reichen würde. Ambrosius jedoch, dem diese im Orient übliche Auszeichnung stets misfallen hatte, glaubte dieselbe jetzt aufheben zu können. Er schickte den Archidiakonus zu ihm und ließ ihm sagen, daß kein Laie im Allerheiligsten bleiben dürfe und daß er in die Reihen des Volkes zurücktreten müsse. Der Purpur macht die Kaiser und nicht die Priester, fügte er, sicherlich nicht aus sich selbst, hinzu. Theodosius entschuldigte sich durch die in Constantinopel herrschende Gewohnheit und zog sich ohne Widerrede zurück.

Es war ein vollständiger Triumph des Bischofs und des Evangeliums, vollständig besonders in den Augen des Volkes, das, am Abend noch stumm vor Schrecken, heute aufathmete in dem Gefühle der Befreiung und ebenso sehr den Büßer wie den Bißenden bewunderte, den Muth, welcher die Macht brach, und das Gewissen, das den Stolz beugte. Niemals hat ein größerer Anblick eine so

tiefe, wir können dreist sagen, eine so berechtigte Bewegung hervorgerufen; denn die That war neu und folgenreicher, als weder die Zeugen, noch die Handelnden zu ahnen vermochten. Es war sicherlich nicht das erste Mal, daß die Kirche ihren schützenden Schatten auf die Opfer einer launenhaften Macht fallen ließ; aber bis dahin hatte sie gebeten, heut hatte sie befohlen, sonst hatte sie nur um Gnade gefleht, heut hatte sie Wiederherstellung des Rechts gefordert. Es war auch nicht das erste Mal, daß Diener Gottes den weltlichen Herren die Spitze boten, Athanasius, Basilius, ja Ambrosius selbst hatten schon früher mit siegreichem Heldenmuth die Anläufe gegen die kaiserliche Allgewalt unterstützt, aber in diesen ruhmvollen Kämpfen hatte die Kirche immer für sich selbst und ihre eigenen Rechte gekämpft, sie hatte das ihr anvertraute Gut, den angegriffenen Glauben, ihr unterdrücktes Amt, ihr erstictes Wort, die rechtmäßigen, ihr entrissenen Güter, die ihr bestrittene Abgabenfreiheit vertheidigt; hier aber war es nichts Aehnliches; die durch Ambrosius verdammte That war die abscheuliche Anwendung einer rechtmäßigen Gewalt, aber keine unrechtmäßige Aneignung einer fremden. Theodosius hatte das Schwert gebraucht mit der Grausamkeit eines Henkers; aber er hatte nicht das Allerheiligste angegriffen oder seine Hand nach dem Rauchfaß ausgestreckt, er war streng auf seinem eigenen Gebiet geblieben, als er Menschenblut vergoß. Es war das unabhängige Gebiet der weltlichen Gerichtsbarkeit und der politischen Oberhoheit, das ein einfacher Priester jetzt betrat mit erhobener Stirn und lauter Stimme, die Hand erhoben zum Vergeben oder zum Verdammen im Namen des Sittengesetzes, das alles beherrscht und dem kein Mensch zu entgehen hoffen kann, selbst nicht unter dem Schutz des Thrones. Es war das erste Mal, daß ein edles und hohes Recht in der Welt erschien, das in den unbekannten Grenzen, wo die staatliche und weltliche Gewalt sich berühren und vermischen, verborgen liegt, welches in der Kindheit des neuen Europa gewöhnlich als Zaum gegen die Barbarei dienen sollte, zuweilen auch als Vorwand ehrgeiziger Versuchungen, und dessen Ausübung die Kirche selbst in dem Grade gemäßigt hat, als das durch ihre Pflege gebildete öffentliche Gewissen weniger selten im Rath der Gewalthaber sich hören lassen durfte.

Die Jahre 390—395, „der letzte Kampf des Heidentums", stellt das achte Kapitel dar. Neue Gesetze gegen den heidnischen Cultus, die sogar eine Verfolgung des Heidentums veranlassen, ebenso gegen häretische Gemeinschaften, wie mancherlei durch die Ermordung des jungen Valentinian herbeigeführte innere Kämpfe gegen Arbogast, die Ernennung seiner Söhne Honorius und Arkadius zu Erben des westlichen und östlichen Reiches, erfüllen die letzten fünf Jahre seines Lebens, das er, 50 Jahre alt, 395 beschloß nach sechszehnjähriger Regierung. Wie Ambrosius in der Leichenrede von ihm sagte, — er hatte das christliche römische Reich, das Constantin gründete, vollendet. Sein Ziel war: die Einheit auf der Erde wie in den Herzen wiederherzustellen, der Zerstückelung des Reichs wie der Zerreißung des Glaubens vorzubeugen.

Um den göttlichen Plan in der Geschichte des dargestellten Jahrhunderts aufzuzeigen, schließt der Verfasser mit dem ebenso tiefsinnigen als geistvollen neunten Kapitel: „Uebersicht und Schluß". Mit der Seefahrt des Apostels Paulus vergleicht er die Geschichte der Kirche in diesem Jahrhundert. Im Anfang des Jahrhunderts gleicht die Kirche dem in Eisen gefesselten Apostel, der, in den dunkeln Schiffsgrund verwiesen, in einer verächtlichen Lage sich befand und wegen seines Gebets verachtet ist. Die letzten Jahre finden wir sie am Steuer sitzen, allein unter allen Reisenden Herrin ihrer Sinne und dem Sturm die Spitze bietend. Die Kirche kommt aus der Knechtschaft zur Herrschaft. Constantin hat das große Verdienst, diese Wandelung angebahnt zu haben. Das glänzende Kreuz in den Wolken war eine Antwort des Glaubens auf die Frage des Genius. Der eine Glaube an den einen Gott soll die Stärke des zerfallenden Staates werden; daher die Kirche Bundesgenossin, aber nie Werkzeug des Staates. Aus traurigen Erfahrungen lernt er, daß dieser zu jeder Zeit schwierige Versuch völlig unmöglich ist, wo Staat und Kirche von entgegengesetzten Quellen genährt und von widersprechendem Geiste erfüllt sind. Einem beschränkten Geist scheinen die schwierigsten Fragen leicht. Was Constantin gequält, hat sein unwürdiger Sohn nicht einmal bemerkt. Er fand eine festbegründete Hierarchie vor, und fand es bequem, sich an ihre Spitze zu stellen, im Magistrat und den Synoden den

Vorsitz zu führen und über Soldaten und Priester zu gebieten. „Mein Wille“, sprach er einst im Zorn, „ist ein ebenso guter Kanon wie jeder andere, und die Bischöfe thun wohl, ihn so anzusehen.“ Aber auch die Nachfolger der Apostel waren ebenso gern bereit, sich neben die Generale und Richter zu setzen und von hier aus über die Kirche zu herrschen; diese treulosen Prälaten wurden zur selben Zeit Häretiker, als sie Höflinge wurden. Heiden und Christen sollten glauben, was Constanz glaubte, ohne daß Constanz dafür sorgte, zu sagen oder zu wissen, was er glaubte. Entsetzliche Wirren flossen aus der vermeintlichen Einheit der Kirche und des Staates. Mitten in denselben starb, wie Hieronymus sagt, das Thier, und die Ruhe trat ein. Der alte heidnische Despotismus kam in Julian wieder auf den Thron. Die Kirche athmete gegenüber ihrem alten Feinde auf. Vom Abfall des Julian bis zur Buße des Theodosius sind aber nur 30 Jahre. Um diesen Umschwung herbeizuführen, dazu hat die Fülle der Leiden beitragen müssen, die allein den menschlichen Stolz brechen können, und in allen diesen Leiden hatte allein die Kirche Trost und Hoffnung. Die Staatsmacht, drei Jahrhunderte der Kirche feindlich, war mit Constantin ihr Bundesgenosse geworden, wollte mit Constanz sie beherrschen, begnügte sich im Theodosius mit der zweiten Stelle in der Welt, wie Ambrosius sich ausdrückt: Die Kirche ist nicht im Staate, aber der Kaiser ist in der Kirche. Diesen drei Stufen mit den drei Kaisern entsprechen die drei großen Bischöfe dieses Jahrhunderts, Athanasius, Basilius, Ambrosius. — Die höchste weltliche Macht ist getheilt, hat ihren Sitz nicht mehr im alten Rom, sondern irrt quer durch das Reich, in Trier, Mailand, Antiochien oder in dem neuen Rom ohne Wurzeln wie ohne Erinnerungen. So hat das Reich seine Einheit im Gipfel und seine Festigkeit in seinem Grunde verloren. Ein tiefer Riß spaltet die Pyramide von oben bis unten. Das Papsttum hat Rom nicht verlassen; daselbst erhebt es sich und wurzelt von Tag zu Tag fester; es baut mächtige Basiliken, deren Spitzen in den Himmel ragen und deren Grund tief in's Innere der Erde mit seinen Krypten und Katakomben eindringt. Der Nachfolger Petri nimmt allmählich auf der Erde wie in der Vorstellung und im Herzen die Stelle ein, welche die Nachfolger des Augustus

verlassen haben. — Für diese letzten Sätze dürfte, wie vorher schon von uns gezeigt ist, dem Verfasser der Beweis unmöglich werden, er hat ihn auch nicht angestrengt; was in den späteren Jahrhunderten stattgefunden, läßt er schon im vierten vorhanden sein, die Geschichte der drei großen Bischöfe zeigt das Gegentheil, der Schwerpunkt der Kirche liegt noch nicht in Rom. — Treffend ist im Folgenden der Vergleich zwischen der Stellung der kaiserlichen Legaten mit den Bischöfen in den Hauptstädten und das größere Ansehen und die steigende Macht und wachsenden Rechte der letzteren. Ihre Stütze ist besonders der Klerus und das Mönchstum, dessen Ausbreitung und Bedeutung auch wieder nicht ohne Einseitigkeit entwickelt wird. Von hier geht der Verfasser über auf das römische Heer, das nur dem Namen nach noch römisch ist, und spricht vom Einfluß desselben auf die Verbreitung des Christentums in die heidnischen Gegenden, aus denen die Heere genommen waren (Ulfilas); dann von der Umwandelung der römischen Familie durch das Christentum: „Das alte Recht hat die Familie versteinert, das neue sie aufgelöst, die Kirche allein hat sie hergestellt, indem sie sie belebte — durch die Unauflöslichkeit der Ehe.“ Nicht minder groß ist der Einfluß auf die Sklaverei gewesen, wie überhaupt auf alle gesellschaftlichen Verhältnisse, Bildung und Wissenschaft, — überall Neugeburt und Umgestaltung. Die Geschichte des vierten Jahrhunderts zeugt von einem fortgesetzten Triumph der Kirche. Unerbittlich allein gegen das Laster und den Irrtum, hat sie alles, was rechtmäßig, gesetzlich oder wenigstens unschuldig war, geschont. Oft in Gefahr alles zu verdammen, ist sie stets eingedenk gewesen des „Wisset ihr nicht, welches Geistes Kinder ihr seid?“ Sie hat alles gereinigt und alles geläutert, ohne etwas zu zerstören. Wenn der Staat dies der Verbindung mit der Kirche zu danken hat, was hat sie ihm zu danken? Die zehn ersten Jahre der Regierung des Constantin und die kurze Herrschaft des Theodosius, das ist der ganze Antheil der Kirche in dieser ebenso sehr beklagten als gerühmten Wohlthat, in dieser so bestrittenen Beute der königlichen Gunst. Sonst ist sie verfolgt oder bei Seite gesetzt. Valens und Constanz haben die Katholiken decimirt, Julian sie beschimpft, Valentinian hielt sie fern mit einer kalten Unparteilichkeit, die sich

oft sogar zur Feindschaft verbitterte. Den Ambrosius ausgenommen, waren alle Günstlinge der Kaiser Feinde der Wahrheit. Ihren Triumph verdankt die Kirche nicht der Kraft kaiserlicher Gesetze oder der Gunst der Fürsten; beides ist, wenn es nicht viel mehr der Wahrheit geschadet hat, von unerheblichem Gewicht gewesen. Schon daß der Staat der Kirche ein Bündnis angeboten hat, war nicht die Ursache, aber wol eins der Zeichen des Sieges. Sie verdankt ihren Sieg der unwiderstehlichen Kraft ihres Geistes, aus dem sie stammt und von dem sie getragen ist. Eine Gemeinschaft, die vom Geist des Christentums getragen ist, wird früher oder später stets den Staat nach seinem Bilde umgestalten. Es wäre allerdings ein Irrtum, zu glauben, daß die Verbindung von Staat und Kirche, von Politik und Religion stets dieselbe oder eine bestimmte Form haben muß. Die Religion ist ihrem Wesen nach ewig, das Wesen der Politik aber ist der Wechsel. Zwischen zwei Größen, von denen die eine bleibend, die andere veränderlich ist, läßt sich die Verbindung und Beziehung zu einander nie durch eine unveränderliche Formel ausdrücken.

Magdeburg.

Prof. Dr. Ludwig Schulze.

2.

Geschichte der alten Kirche. Von Christi Geburt bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts von **D. Philipp Schaff.** Zweite Ausgabe in drei Abtheilungen. Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandlung, 1869. — Band I, Erste Abtheilung: Von Christi Geburt bis zu Constantin M. 1—311. XII und 438 S. — Band II, Zweite Abtheilung: Von Constantin M. bis zu Gregor M. 311—590. Erste Hälfte. S. 439—858. — Band III. Zweite Hälfte. S. 859—1250.

Wir glauben eine Pflicht der Wissenschaft und der Nationalität zugleich zu erfüllen, indem wir, wenn auch verspätet, soviel wir wissen, zum ersten Male auf dem Gebiete der deutschen Theologie dieses Werk ausführlich zur Anzeige bringen, das seinem Kerne und Geiste nach dem deutschen Boden und Geiste entstammt und doch zugleich sich die Aufgabe setzt, der deutschen Theologie und Geschichtschreibung eine Brücke über das Meer zur neuen Welt hinüber oder vielmehr von dieser zu uns herüber zu schlagen. Unter dem Titel „History of the Christian Church", vol. I—III oder „History of ancient Christianity", 3 vol. englisch im ersten Bande schon 1859 in erster und 1862 in zweiter Auflage zu New-York und Edinburg herausgekommen, erscheint es jetzt gleichzeitig mit der dritten Auflage des ersten und der ersten des zweiten und dritten Bandes in englischer Sprache als zweite Auflage des Gesamtwerkes in deutscher Sprache. Es schließt sich als selbständiges Werk an an des Verfassers „Geschichte der apostolischen Kirche" welche zuerst deutsch in erster Auflage zu Mercersburg 1851, in zweiter verbesserter Leipzig 1854, in englischer Uebersetzung von E. S. Yermans New-York 1853 und in mehreren Auflagen in Edin-

burg 1854, auch holländisch durch J. W. Lublina Weddin, Tiel 1857 erschienen war. Die neue deutsche Gesamtausgabe mit dem bezeichnenden Motto: „Christianus sum, nihil Christiani a me alienum puto" ist vom Verfasser „seinen verehrten und geliebten Lehrern und Freunden" Tholuck, J. Müller, Dorner und J. P. Lange gewidmet „als Zeichen der ununterbrochenen Geistesgemeinschaft, wie er vor 12 Jahren seine Geschichte der apostolischen Kirche der hochwürdigen theologischen Facultät in Berlin als Erwiderung auf die Ertheilung der theologischen Doctorwürde dedicirt hatte". Die Namen dieser Männer „versetzen ihn nach Tübingen, wo er (am Ende der vierziger Jahre) vom sel. D. Schmid in die exegetische, von C. Baur in die historische, von D. Dorner in die systematische Theologie eingeführt, und nach Halle, wo er darauf unter Tholucks gastfreundlichem Dach von ihm und D. Müller weiter gefördert und zur Wahl der akademischen Laufbahn ermuntert wurde", welche er im Winter 1842—43 zu Berlin mit einer Vorlesung über den Jakobusbrief begonnen hat. 1844, soviel wir wissen, besonders auf Neanders Empfehlung als Professor der Kirchengeschichte nach Mercersburg berufen, wo er seine Lehrthätigkeit 20 Jahre fortsetzte und als Frucht derselben den ersten Band des vorliegenden Werkes bearbeitete, hat er den zweiten Band während der Jahre 1865—67 in New-York zum Drucke ausgearbeitet, wo ihm auf dem Boden, da die van Eß'sche, die Neander'sche, die Niedner'sche theologische Bibliothek ihre zweite Heimat fanden, „viel reichlichere Bibliotheken zu Gebote standen, als in dem abgelegenen Landstädtchen", wo ihm insbesondere die unbeschränkte Benutzung der Astor-Bibliothek gewährt war, welche „von einem Deutschen, Joh. Jak. Astor, 1850 mit einem Kapitale von 400,000 Dollars gegründet, jetzt 150,000 sorgfältig gewählte Bände in einem prachtvollen Gebäude und darunter die classischen und kostbarsten Werke aus allen Zweigen der Literatur enthält". Obwol seit seinem 25. Lebensjahre durch Land und Meer von dem Heimatlande (der deutschen Schweiz) getrennt, das er nur 1854, 1865 und in diesem Sommer aus Anlaß des Kirchentages und seiner Mission für eine evangelische internationale Synode auf das Jahr 1870 besuchte, fühlte er es immer „als Be-

dürfnis und Freude, mit dem Entwickelungsgange der deutschen Theologie in enger Verbindung zu bleiben und sie nach bestem Vermögen in deutscher und englischer Sprache für die amerikanische Christenheit zu verwerthen".

Dieß hat er denn auch nach den in unserem ganzen Werke zerstreuten Spuren in reichlichster und tüchtigster Weise gethan. In der Literatur von S. 235 führt er von sich an: The Conflict of Trinitarism and Arianism in the ante Nicene Age in der „Bibliotheca Sacra", Andover 1858; S. 698 seinen Aufsatz über „ökumenische Concilien" in Dorners Jahrbüchern der deutschen Theologie VIII, 326—46; S. 761 Anm. seine Schrift über Jakobus und die Brüder des Herrn, Berlin 1862, wie seinen Artikel über die Brüder des Herrn (gegen D. Lange) in der Bibliotheca Sacra Andover October 1864; S. 915 Anm. seine Schrift über das Princip des Protestantismus, 1845; S. 980 The Athanasian Creed in Mercersburg Review für 1859, S. 237—271; S. 1056 The Pelagian Controversy in der Bibliotheca sacra Andover, für Mai 1848 Nr. XVIII; S. 1215: Der heilige Augustin, sein Leben und Wirken, Berlin 1854, und englisch, New-York 1853, London 1854, als Neuestes S. 48. 63 „Die Person Jesu Christi, das Wunder der Geschichte, mit einer Sammlung von Zeugnissen der Ungläubigen für Jesum", Gotha 1865, und englisch, Boston 1865, endlich mit besonderer Beziehung auf die vorliegende Aufgabe What is Church History? A Vindication of the idea of historical Development, Philad. 1846. Diese fruchtbare literarische Thätigkeit des Verfassers ist ganz besonders gerichtet auf seinen „schönen Mittlerberuf zwischen der evangelischen Christenheit deutscher und englischer Zunge", in welchem er seine Tage auch nach der „nationalen Wiedergeburt Deutschlands, welches zum denkenden Haupte und schlagenden Herzen Europa's bestimmt ist", doch auf dem Boden der neuen Welt „zu beschließen zufrieden" sein will (S. VI). Von diesem Gesichtspunkte will auch sein großes Kirchengeschichtswerk aufgefaßt sein, das er zum Schlusse der alten Zeit — hie und da mit vorgreifenden Bemerkungen bis in's Reformationszeitalter — fortgeführt hat, um nach Vollendung der erweiterten englischen Aus-

gabe des Lange'schen Bibelwerkes „in ähnlicher Weise seine zahlreichen Manuscripte über die Kirchengeschichte des Mittelalters und der neueren Zeit für den Druck zu verarbeiten". So sind denn in der Vorrede unter den benutzten geschichtlichen Bearbeitungen nicht bloß die neueren und auch älteren Forschungen der deutschen Historiker genannt, sondern auch die von denselben „zu wenig oder gar nicht beachteten englischen Werke von Bule, Waterland, Pearson, Bingham, Cave, Newman, Stanley, Cunningham, Shedd 2c." (S. VIII), die freilich größtentheils uns deutschen Theologen in der größeren Mehrzahl kaum dem Namen nach bekannt geworden sind. Müssen wir unserem Verfasser für ihre Berücksichtigung dankbar sein, so hätten wir andererseits freilich in der vorliegenden deutschen Uebersetzung die häufigen, oft längeren Citate aus englischen Autoren nicht bloß in den Noten, sondern selbst im Text, wie S. 590. 799 (das bekannte Wort aus Shakspear's Hamlet: „es gibt mehr Dinge zwischen Himmel und Erde, als euere Schulweisheit sich träumen läßt") aus Rücksicht auf die deutschen Leser diesseits und wol auch theilweis jenseits des Oceans lieber in deutscher Uebersetzung wiedergegeben gesehen, wie es auch, um dies bei dieser Gelegenheit sogleich anzuführen, mehr dem deutschen Geschmacke zugesagt hätte, wenn die Paginirung wenigstens mit dem zweiten Bande neu angefangen und nicht durch alle drei Abtheilungen bis S. 1250 sich fortgeschleppt hätte. Es sind das Punkte, um deren Berücksichtigung wir den Verfasser bei einer zu erwartenden neuen deutschen Auflage freundlichst, aber dringend gebeten haben möchten. Er kann das ja, ohne seinem Mittlerberufe etwas zu vergeben, wie auch in einer weiteren Auflage eine Concentration der Darstellung, eine Castigation gegen mancherlei Wiederholungen zum Vortheile des Werkes wird eintreten können.

Dies hängt freilich zusammen mit einer weiteren Eigenschaft des Werkes, bei der wir nicht so gewiß sind, ob Verfasser eben im Interesse der Vermittelung zwischen Deutschland und England darauf zu verzichten bereit sein würde. Uns Deutschen macht nämlich der doppelte Zweck, den Schaff's Kirchengeschichte verfolgt, einen unbequemlichen Eindruck. Einerseits ist es offenbar nach der ganzen Anlage und dem sichtbar auf Popularität berechneten Ton der

ganzen Darstellung in ähnlicher Art, wie Hagenbachs nach dessen eigener gelegentlicher Aeußerung „für den gesunden Menschenverstand“ vor gemischtem Publikum gehaltene kirchengeschichtliche Vorlesungen, auf einen weiteren Leserkreis als den der Theologen und Gelehrten vom Fache berechnet. Vieles ist im Buche, was in weiteren, auch weiblichen Kreisen ansprechend und anregend wirken wird, wenngleich auch von diesem Standpunkte manche Partieen der zweiten und dritten Abtheilung unserem Gefühle als zu breit gehalten sich aufdrängen müssen, wie z. B. Julian S. 470—85; in der zweiten Abtheilung das ganze dritte Kapitel über Kirche und Staat § 145—59 (das freilich für Amerika besonderes Interesse haben mag), im vierten Kapitel § 163 das Mönchtum und die Bibel, § 164 Licht- und Schattenseiten des Mönchtums, § 167 Paul von Theben und der heilige Antonius S. 579—86, § 169 Symeon der Säulenheilige, § 173 der heilige Hieronymus als Mönch. Dieser nach unserem Gefühle nicht wegzuleugnende, auch nach dem Umschlage der zweiten Abtheilung in dem sonst sehr anerkennenden Urtheile des Kirchenblattes für die reformirte Schweiz hervorgehobene Mangel aus Ueberfluß, ein gewisser embarras de richesse, ist freilich nur die Kehrseite zu einem unleugbaren, vom Theol. Literaturblatte 1868, Nr. 2 anerkannten Vorzuge, nach welchem weit mehr, als wir es bisher in deutschen Werken gewohnt waren „die mehr zuständlichen Erscheinungen und Verhältnisse im Leben der alten Kirche eine eingehende, mit sichtlicher Vorliebe angestellte Besprechung erfahren haben“. So hat insbesondere neben Kirchenzucht und Kirchenregiment ganz besonders nach Meister Neanders Vorgang und weit über ihn hinaus S. 5 „die Geschichte des christlichen Lebens oder der praktischen Sittlichkeit und Frömmigkeit“ Berücksichtigung gefunden mit der „Schilderung der charakteristischen Tugenden und Gebrechen der verschiedenen Zeitalter, der wohlthätigen Institute und Werke der Barmherzigkeit, des wiedergebärenden und heiligenden Einflusses des Christentums auf das häusliche und bürgerliche Leben, die allmähliche Abschaffung der Sklaverei (vgl. den für Amerikaner besonders interessanten § 89 die Kirche und die Sklaverei, in der zweiten Periode und § 152 sociale Reformen: die Staatskirche und die Sklaverei, in der

dritten Periode), auf die Reform der Gesetzgebung und die Verbreitung gesunder und wohlthätiger Regierungsformen, auf den Fortschritt der religiösen und bürgerlichen Freiheit und auf den ganzen Gang der Civilisation". Hierher gehört die vorwaltende Neigung zum Biographischen bei den Kirchenvätern, die eingehende Behandlung von Cultus und Gottesdienst, bei welchem namentlich auch die religiöse Kunst, Baukunst, Malerei, vor allem Kirchenpoesie und Kirchenmusik in ihre geschichtlichen Rechte für das theologische Studium eingesetzt sind. In dieser Beziehung gibt das siebente Kapitel der dritten Periode (Band II, S. 732 bis zum Schluß) gewiß auch einem größeren Theile der theologischen Welt manches, was bis jetzt nicht so oder wenigstens nicht so genau bekannt gewesen, z. B. die gerade jetzt wieder bedeutungsvolle geschichtliche Entwickelung der Mariologie S. 762 ff. in Beziehung auf die Frage der conceptio immaculata oder sanctificatio in utero, wo von Anselm von Canterbury († 1109) die Stelle Cur Deus homo II, 16 angeführt wird: in peccatis concepit eum mater ejus et cum originali peccato nata est; S. 767 der Nachweis, daß der den englischen Gruß „Ave Maria, gratiae plena! Dominus tecum! Benedicta tu in mulieribus et benedictus fructus ventris tui, Jesus" erst zum Gebete machende Schlußsatz: Sancta Maria, mater Dei, ora pro nobis peccatoribus, nunc et in hora mortis, Amen" nicht vor 1508 hinzugefügt wurde, ja daß selbst die beiden ersten Theile als stehendes Gebetsformular erst im dreizehnten Jahrhunderte in allgemeinen Gebrauch gekommen sind; S. 769 bezüglich der beim neuen ökumenischen Concil zu erwartenden näheren Bestimmung über die Himmelfahrt der Maria die auf „zwei apokryphische Schriften de transitu Mariae aus dem Ende des vierten oder Anfang des fünften Jahrhunderts und dann auf Pseudodionysius und Gregor von Tours († 595)" sich stützende legendarische Unterscheidung der Entrückung der Seele und der Erhebung des Leibes, die dogmatisirende der Ascensio (Christi) und der assumtio (der Maria, nicht nach göttlicher Geburt, sondern nach Gnade und Verdienst). Weiter verdienen Erwähnung § 216 über die Hagiolatrie von S. 778 an, § 218 über den christlichen Kalender S. 783, § 219 über den Reliquiencultus, besonders von

S. 792 an, § 220 die Bemerkungen über die Wunder des nicänischen Zeitalters, welche sich S. 797 dahin präcisiren: „Die Möglichkeit der Wunder im Allgemeinen kann nur derjenige leugnen, der an keinen lebendigen, allmächtigen Gott und Schöpfer Himmels und der Erde glaubt. Die Naturgesetze sind Organe des freien Willens Gottes, keine Ketten, wodurch er sich für immer gebunden hat, sondern elastische Fäden, die er nach Belieben ausdehnen und zusammenziehen kann. Die Wirklichkeit der Wunder steht für jeden Gläubigen in der heiligen Schrift fest, und es findet sich keine Stelle im Neuen Testament, wo dieselben auf das apostolische Zeitalter beschränkt werden. Die Gründe, welche die Wunder als äußere Beweise für die göttliche Sendung Christi und der Apostel für die ungläubigen Juden ihrer Zeit nothwendig machten, können gegenüber der ungläubigen Heidenwelt und skeptischen Christenheit von Zeit zu Zeit wieder eintreten, während geistige Wunder jedenfalls fortwährend in jeder Wiedergeburt und Bekehrung geschehen. Es ist an und für sich keineswegs Gottes unwürdig und unglaublich, daß er sich bisweilen selbst zu der Glaubensschwäche des ungebildeten Volkes herabgelassen und dasjenige wirklich gewährt habe, was auf dem Umwege der Heiligen und ihrer Reliquien erfleht wurde. Allein auf der anderen Seite erheben sich gewichtige Bedenken gegen die Wunder dieses Zeitalters, welche zwar nicht die Verwerfung aller rechtfertigen, aber uns jedenfalls sehr vorsichtig und bedenklich gegen die Annahme im einzelnen machen müssen.“ § 222 behandelt den sonntäglichen Gottesdienst, Schriftlehre und Predigt und gibt S. 805 die geschichtlich und praktisch richtige Stelle: „Auf die Bibellection folgte die Predigt, entweder über die vorgelesene Perikope oder über ganze Bücher. So haben wir von den größten Kanzelrednern des Altertums, von Athanasius, Gregor von Nazianz, Basilius M., Chrysostomus, Ambrosius, Augustinus, zusammenhängende homiletische Vorträge über die Genesis, die Propheten, die Psalmen, die Evangelien und Episteln. Nur an hohen Festen wurde immer ein auf die Feier passender und üblicher Text gewählt. Es gab also in der alten Kirche keinen Perikopenzwang“ (wie derzeit noch in Süddeutschland); „man wußte den Vortheil einer geordneten Schriftlectüre mit dem Vor-

theil einer Auslegung ganzer Bücher der Schrift zu verbinden. Die Perikopenvorlesung gehört eigentlich zum Altardienst und muß mit dem Kirchenjahre in Verbindung stehen, die Predigt gehört auf die Kanzel und darf sich auf den ganzen Umfang des göttlichen Wortes ausdehnen." Belehrend sind weiter § 228 über das Opfer der Eucharistie, § 229 über die äußere Feier derselben, § 230 über die verschiedenen Liturgieen, die orientalischen und occidentalischen in ihrem Verhältnisse, sodann § 231 die orientalischen, die des Clemens, Jakobus, des Markus oder von Alexandrien, aller Apostel oder von Mesopotamien, die byzantinische des Basilius und Chrysostomus; § 232 die occidentalischen und zwar die altgallicanischen, altspanischen, die afrikanische, ambrosianische, schließlich die römische nach dem sacramentarium Leonianum, Gelasianum, Gregorianum. Den Schluß in diesem Kapitel macht § 233 über die liturgische Kleidung. — Der dritte Band der Kirchengeschichte beginnt in seinem achten Kapitel mit der christlichen Kunst, von der § 237 insbesondere die verschiedenen Baustile mit Vorgreifen bis auf die Neuzeit darstellt, wobei wir in der Literatur die Anführung von Lübke's Kunstgeschichte neben den anderen ungern vermißt haben. S. 878 erfahren wir, daß erst durch Kanon 82 des Conc. Trullanicum 692 die Crucifixe (statt des Tau's auf dem Kreuze) angeordnet wurden; S. 880, daß die ersten Christusbilder häretischen und heidnischen Ursprungs sind und von den Karpokratianern und dem Zeitalter des Alexander Severus herrühren, S. 881, daß es sich bei den Bilderstreitigkeiten gewöhnlich allein um sie handelt, daß sie erst um diese Zeit eine gewisse Pracht erhielten, während die unterdrückte Kirche sich ihren Meister nach Jes. 53, 1. 2 nur in der Knechtsgestalt, häßlich und unscheinbar dachte. S. 884: „Erst um die Mitte des fünften Jahrhunderts, gerade zu der Zeit, als die Lehre von der Person Christi zum dogmatischen Abschlusse kam, traten die ersten eigentlichen Christusbilder hervor und zwar mit der Tradition, daß sie treue Abdrücke des Originals seien", und zwar in dem doppelten Typus einmal des Salvatorbildes des Abgarus, dem byzantinischen Typus, in jugendlicher Kraft und Schönheit, mit freier hoher Stirn, hellen Augen, langer, gerader Nase, gescheitelten Haaren und röth-

lichem Barte, wie es den künstlerischen Darstellungen bis auf Raphael und Michael Angelo zu Grunde liegt; sodann aber des Eccehomobildes der Veronica; diesem steht dann wieder die Beschreibung des Johannes Damascenus entgegen, die schwarzen Bart und gelbliche Gesichtsfarbe angibt, „ähnlich seiner Mutter". Sodann sagen uns die folgenden §§ 245 ff. über Kirchenpoesie und Kirchenmusik nicht bloß das Allbekannte, daß die ersten Hymnen durch Bardesanes in den Gottesdienst eingeführt wurden, sondern auch S. 900, daß Hilarius von Poitiers, „nicht bloß der Athanasius des Abendlands in den arianischen Streitigkeiten, vielmehr auch nach dem Zeugnisse des Hieronymus der erste Liederdichter der lateinischen Kirche", während seines Exils im Morgenlande durch die Bekanntschaft „mit den arianischen Liedern angeregt wurde, nach seiner Rückkehr orthodoxe Hymnen für den kirchlichen Gebrauch des Abendlandes zu dichten": so daß also die christliche Kunst in Bild und Lied von den Häretikern ihren Ursprung nahm, — eine bedeutsame Thatsache für den zelotischen Puritanismus, wie für eine freiere Theologie. Im übrigen ist die Darstellung des griechischen Kirchenliedes S. 894, wenn auch über diese Periode hinausgreifend, und von S. 896 an die des lateinischen, mit Proben der Hauptlieder im Originale und in theilweise selbständigen Uebersetzungen des Verfassers, ein würdiger Abschluß des ganzen Kunstkapitels.

Das alles ist gewiß höchst interessant und lehrreich auch für einen größeren und weiteren Leserkreis. Aber uns Deutschen scheint mit dieser Haltung dann nach der anderen Seite der gelehrte theologische Ton des Werkes nicht recht zusammenstimmen zu wollen, wie ihn dasselbe besonders in den trinitarischen (S. 921 ff.) und christologischen (S. 994 ff.) Streitigkeiten annimmt und namentlich durchgehends in dem höchst umfangreichen und eingehenden literarischen Apparate durchführt, der sich nicht bloß durchaus in den Noten geltend macht, sondern namentlich den einzelnen Paragraphen vorangestellt ist, in welchen einerseits die patristischen Schriften selbst, andererseits die neueren Bearbeitungen genaueste Berücksichtigung finden. Immerhin aber verdanken wir dieser Einrichtung zunächst eben in der internationalen Beziehung, von der wir in unserer Anzeige ausgegangen sind, eine Reihe neuer und interessanter That-

sachen. Wir erfahren zu unserer Ueberraschung, wie vielfach die deutsche Theologie schon Eingang in die englischen und amerikanischen Kreise gefunden hat. Wir finden S. 20, daß Mosheims Institutiones historiae ecclesiasticae antiquae et recentioris, Helmstädt 1755, „in den Uebersetzungen des Engländers Maclaine und des Amerikaners Murdock, der sie mit vielen gelehrten Anmerkungen bereichert hat, bis auf den heutigen Tag das Haupttextbuch der Kirchengeschichte in England und in Amerika geblieben sind"; S. 21, daß „durch die treffliche Uebersetzung von Torrey, welche in drei verschiedenen Ausgaben in Boston, Edinburg und London erschienen und mehrfach aufgelegt ist, die Neander'sche Kirchengeschichte in England und Amerika sogar größere Verbreitung gefunden hat, als in Deutschland", wie denn auch nach S. VII der Verfasser im Baptisten-Seminar zu Rochester 1866 „die ganze Bibliothek seines verehrten Lehrers Neander samt dem Manuscripte seiner Kirchengeschichte ganz in demselben Zustand, wie vor zweiundzwanzig Jahren in der Markgrafenstraße zu Berlin, mit ihren bescheidenen Einbänden in einem besonderen Zimmer aufbewahrt wiedersah". Ebenso ist Neanders Leben Jesu nach S. 48 in's Englische übersetzt von J. M. Clintock und Blumenthal. New-York 1848, nach S. 263 desselben Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des christlichen Lebens unter dem Titel: Memorials of Chr. Life von Ryland in Bohn's Library 1853; endlich desselben heiliger Chrysostomus nach S. 1172 in einer unvollendet gebliebenen Uebersetzung von J. C. Stapleton, vol. 1, London 1838. Gieseler fand nach S. 21 mehrere englische Uebersetzungen und Bearbeitungen, da er zuerst von Cunningham in Philadelphia 1846, dann von Davidson in England übersetzt, endlich von H. B. Smith in New-York 1857 berichtigt und bedeutend verbessert worden ist; derselbe Smith hat auch nach S. 22 Hagenbachs Dogmengeschichte „in's Englische übersetzt mit vielen Zusätzen besonders aus der englischen und amerikanischen Theologie" 1858; Hase's Kirchengeschichte ist nach S. 23 in's Englische übersetzt, New-York 1855 von Blumenthal und Wing; Guericke im ersten Bande der Kirchengeschichte, Andover 1857, von Shedd; H. Kurz, Lehrbuch der Kirchengeschichte, übersetzt von Edersheim, Edinburg, und revidirt von Bomberger, Philadelphia 1861. Von englischen Kirchen-

historikern der Neuzeit macht Verfasser S. 23 namhaft Milner, Waddington, Robertson, Hardwik, endlich Milman, „den gelehrten und beredten Verfasser einer Geschichte des christlichen Altertums, 1840, und einer sehr ausführlichen Geschichte der lateinischen Kirche bis zum Pontificate Nikolaus V. 1455, London 1854—55 in sechs Bänden und New-York 1861 in acht Bänden" — doch mit dem Zugeständnisse, daß „keines dieser Producte, mit Ausnahme des letzten von Milman, sich in Bezug auf historische Kunst mit den classischen Werken eines Gibbon über die römische, Grote über die griechische, Hume, Lingard, Macaulay über die englische Geschichte vergleichen lasse". Das junge Amerika meint Verfasser, sei einstweilen mehr damit beschäftigt, Geschichte zu machen, als Geschichte zu schreiben. Doch führt er außer den Namen mehrerer berühmten Historiker, Prescott, Bancroft, Washington Irving und Motley die Anglo-Amerikaner auf S. 24 an, welche die oben angeführten Uebersetzungen deutscher Kirchenhistoriker geliefert haben, und glaubt, „diese können als verheißungsvolle Vorläufer selbständiger Bearbeitungen der Kirchengeschichte von dem freien und umfassenden Standpunkt der neuen Welt angesehen werden". — Von solchen Uebersetzungen sind dann weiterhin genannt von H. Kurz auch das Lehrbuch der heiligen Geschichte S. 32, übersetzt von Schäffer, Philadelphia 1855; von Lange S. 28 das Bibelwerk, insbesondere die Apostelgeschichte von Lechler und Gerok, New-York 1868, S. 48, das Leben Jesu in sechs Bänden, Edinburg 1864, S. 47 von Ullmann die Sündlosigkeit Jesu, übersetzt von Brown, Edinburg 1858, S. 172 die Abhandlung von A. Planck über Lucian und das Christentum aus den Studien und Kritiken 1851, übersetzt in der Bibliotheca sacra, Andover 1852, S. 922 von Dorner Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, übersetzt von W. L. Alexander und D. W. Simon in Clark's Foreign Theol. Library, Edinburg 1861, und S. 941 von Prof. Patrik Fairbairn in 3 vol. Edinburg 1863, sowie die Abhandlung über die Unveränderlichkeit Gottes im zweiten Bande der Jahrbücher für deutsche Theologie S. 1037; endlich S. 1056 der erste Theil von Wiggers Pragmatischer Darstellung des Augustinismus und Pelaganismus, von Emerson,

Andover 84. Außer den angeführten Werken ist die deutsche theologische Literatur bis auf die Zeitschriften hinaus gewissenhaft berücksichtigt, — allein die über die Auffassung des Verhältnisses von Gnade und Freiheit bei den voraugustinischen Vätern namentlich der griechischen Kirche sehr instructive Abhandlung von Landerer in den Jahrbüchern für deutsche Theologie III, S. 500 f. fanden wir zu unserem Bedauern weder angegeben, noch benützt — und in gleichem Maße, soweit Referent es zu beurtheilen vermag, auch die französische. Ganz besonders aber ist ein deutscher Leser überrascht, in den verschiedenen Literaturüberschriften der einzelnen Paragraphen nicht nur den verschiedenen Nationalitäten, sondern auch den verschiedenen uns mit ihren Leistungen auf dem Gebiete der Wissenschaft nicht näher bekannten Denominationen der englisch-amerikanischen Kirche zu begegnen, wie, um nur ein Beispiel herauszugreifen, über die Kirche unter den Verfolgungen vor § 46 neben den Deutschen und den Franzosen Merle d'Aubigné, Bungener, Gasparin, Vinet, Pressensé, unter den Engländern dem Bischof Kaye, dem Presbyterianer Killen, dem Römisch-Katholischen A. Manahan, dem Unitarier Lamson, den Episkopalisten M. Manahan, so daß uns die theologische Wissenschaft aus der deutschen Studirstube und den Hörsälen der Universitäten wie auf den Weltmarkt gestellt und auf demselben bedeutend erscheint. Auch sonst ist das Werk von solchen internationalen und universaleren Gesichtspunkten durchzogen; so S. 384, wo aus einem Briefe des Clemens von Rom die „merkwürdige Vermuthung angeführt ist, daß es auch jenseits des undurchdringlichen Oceans Welten gebe, die durch dieselben Gesetze des Herrn regiert werden"; so heißt S. 1198 aus Anlaß der Vulgata Hieronymus der Hauptschöpfer der lateinischen Kirchensprache, für welche seine Uebersetzung eine ähnliche Epoche machende normative Bedeutung habe, wie Luthers Bibelübersetzung für die deutsche, die englisch-protestantische Bibelübersetzung von 1611 für die englische Literatur. Ganz besonders gibt natürlich das Verhältnis von Staat und Kirche, wie es sich durch Constantin gestaltete, dem Verfasser z. B. S. 510 Veranlassung zu einem vergleichenden Hinüberblick nach Amerika. Auch sonst kommt er wie in seinen öffentlichen Reden auf deutschem Boden, so in seinem Werke auf dieses Verhältnis gerne zu sprechen, nach welchem der

Staat wenn auch rein confessionslos, doch durchaus nicht, wie man bei uns wol manchmal glaubt und von gewissen Seiten aus anstrebt, religionslos geworden ist. So behandelt er S. 517 das vornicänische Freiwilligkeitssystem in der Unterhaltung der Kirche und Geistlichkeit, wie es neuerdings in den nordamerikanischen Staaten wieder herrschend geworden sei, und findet es beachtenswerth, daß demselben die beiden größten Kirchenväter des Zeitalters, Chrysostomus und Augustin, den Vorzug geben. „Chrysostomus", sagt er, „sah wohl ein, daß unter den damaligen Umständen die Kirchenfonds nicht wohl ersetzt werden könnten, war aber dem Anhäufen von Kirchenschätzen entschieden abgeneigt und sagte seinen Zuhörern in Antiochien: ‚Bei euch allen sollte der Schatz der Kirche sein, und es ist eure Härte, welche dieselbe nöthigt, irdische Güter zu besitzen und mit Häusern und Ländern zu handeln. Ihr seid unfruchtbar an guten Werken, und deshalb müssen die Diener Gottes mit tausend ihrem Amte fremdartigen Gegenständen sich abgeben. In den Tagen der Apostel hätte man ihnen ebenfalls Häuser und Länder geben können; warum zog man es vor, sie zu verkaufen und ihnen den Erlös zu geben? Weil das ohne Zweifel besser war. Eure Väter hätten es vorgezogen, daß ihr die Almosen von eurem Einkommen gebt, aber sie fürchteten, daß euer Geiz die Armen möchte verhungern lassen; daher die gegenwärtige Ordnung der Dinge.'" Augustin wünschte, daß seine Gemeinde in Hippo das Kirchengut zurücknehmen und die Geistlichkeit und die Armen durch freiwillige Gaben unterstützen möchte. Und welchen Erfolg dieses Freiwilligkeitssystem in Amerika erzielt hat, verfehlt Verfasser nicht zu bemerken im Kapitel von der christlichen Baukunst S. 862, wo er im Texte sagt: „Wahrscheinlich sind im vierten Jahrhundert mehr Kirchen gebaut worden, als in irgend einer späteren Periode, außer etwa im neunzehnten Jahrhunderte in den Vereinigten Staaten, wo in jedem Jahrzehnte Hunderte von Kirchen und Kapellen errichtet werden, während in den größten Städten Europa's die Vermehrung der Kirchen gar keinen Schritt hält mit der Zunahme der Bevölkerung." Die Note fügt noch hinzu: „So haben z. B. die Städte New-York, Brooklyn und Philadelphia mehr Kirchen, als die viel älteren Städte Berlin, Wien und Paris. New-York hat

über 300, Berlin und Paris je kaum 50. Das ist ein schöner Triumph des Freiwilligkeitsprincips in der Religion." Daß aber mit demselben derzeit auf religiösem Gebiete doch nicht allein auszukommen ist, zeigt ein anderer Punkt, auf welchen der Verfasser wiederholt zum Vortheile der neuen und zum Nachtheil der alten Welt hinweist, der aber eben in Amerika und England seine Durchführung nicht allein dem Freiwilligkeitsprincipe, sondern gegenüber den Einzelnen, leider namentlich den Deutschen, nur der Kraft der Obrigkeit und des allerdings von der Majorität gegebenen und erhaltenen Gesetzes, mithin der Autorität des Staates verdankt. Wir meinen die Sonntagsfeier, über deren Auffassung wir, so sehr wir die Heiligung des Sonntags als eine Christenpflicht und seine Entheiligung als einen Fluch unserer Zeit ansehen müssen, doch vom Boden der deutschen Reformation aus uns mit dem Verfasser als naturalisirtem Amerikaner nicht einverstanden erklären können. Recht hat er gewiß mit der Behauptung S. 520: „Der Staat kann und darf zwar die Sonntagsfeier niemandem gebieten, wol aber die öffentliche Störung und Profanation derselben verbieten und insofern auch die Feier selbst negativ und positiv befördern. Die Religion überhaupt ist Sache der freien Ueberzeugung und kann niemandem aufgezwungen werden; aber es ist die Pflicht jeder Regierung, ihre Unterthanen in allen ihren Rechten, also die Christen in der würdigen Feier des Ruhetags und allen Uebungen des öffentlichen Gottesdienstes zu schützen." Gewiß goldene Worte, deren Beherzigung und Durchführung vor allem den Obrigkeiten des Continents anzuwünschen wäre, sodann aber auch dem Christenvolke, daß ihm sein Recht auf den Sonntag als christlichen Ruhetag lebendig zum Bewußtsein käme. Aber weiter geht Verfasser im siebenten Kapitel derselben dritten Periode, das wiederum, aber unter der Rubrik des Cultus von der bürgerlichen und religiösen Sonntagsfeier handelt, S. 734: „Selbst in der Feier des Sonntags, wie sie Constantin einführte und wie sie auf dem ganzen Continente Europa's noch fortbesteht, mischte sich der Cultus des alten Sonnengottes Apollo mit dem Andenken an die Auferstehung Christi, und die weitverbreitete Profanation des Tages des Herrn, besonders auf dem Continente von Europa, beweist

den großen Einfluß, den das Heidentum noch heutzutage auf christliche Länder, protestantische sowol als römisch- und griechisch-katholische, ausübt." Zwar kann Verfasser die Bemerkung nicht unterdrücken S. 735: „manche Concilien verwechselten den gesetzlichen und evangelischen Standpunkt, wenn sie glaubten, durch Androhung von Strafen erzwingen zu können, was nur als freiwillige That einen sittlichen Werth hat" .... und weiterhin: „auf der anderen Seite erklären sich aber die Concilien sehr entschieden gegen jeden jüdischen Sabbatismus". Aber redet nicht der Verfasser vom Standpunkte seiner neuen Nationalität gerade diesem wieder das Wort, wenn er S. 736 im Resumé sagt: „Was die Ansichten der Kirchenväter über diesen Punkt betrifft, so sind sie natürlich alle zu Gunsten der Feier des Sonntags, die ja mit dem öffentlichen Gottesdienste unauflöslich zusammenhängt; aber sie betrachten den Tag als ein eigentümlich christliches Institut und ziehen eine scharfe Linie der Unterscheidung zwischen ihm und dem jüdischen Sabbat, vergessend, daß sie im Wesen und Ziele eins und nur in der Form und im Geiste verschieden sind." Diese Anklage gegen die Kirchenväter aber erhält ihr rechtes Licht erst vollends durch die Note: „Die ganze katholische Kirche betrachtet eigentlich das vierte Gebot (das doch in dem Dekaloge, in dem ewig gültigen Sittengesetz, nicht im Ritualgesetz steht) als abgeschafft. Auch die Reformatoren, in ihrem Eifer gegen allen Legalismus und für die christliche Freiheit, hatten laxe Ansichten über die Theorie des Sonntags und gaben seine gesetzliche Grundlage auf. Daher darf man sich denn auch über die laxe Praxis auf dem europäischen Continente nicht wundern. Erst der Puritanismus in England hat gegen das Ende der Regierung Elisabets die beständige Verbindlichkeit des Sabbatgesetzes, d. h. seinem Wesen, nicht seiner Form nach gelehrt, und diese strenge Sonntagstheorie in Verbindung mit einer entsprechenden Praxis hat alle englischen, schottischen und amerikanischen Kirchen durchdrungen und ihnen großen Segen gebracht." Hiermit ist zusammenzuhalten die Note S. 521 zur Thatsache im Texte, daß auch zu Chrysostomus' und Augustins Zeit das Verbot der öffentlichen Schauspiele und Theater am Sonntage nie

streng durchgeführt worden sei, wozu dann Verfasser bemerkt: dieselbe Klage (wie die des Chrysostomus, daß die Christen seiner Zeit, deren Beifallklatschen in der Kirche er selbst aber — vgl. S. 805. 806 — sich bekanntlich verbitten mußte, vom Gottesdienst direct in das Theater gehen und dieses häufiger besuchen als die Kirche) ist noch heutzutage auf alle großen Städte der Christenheit anzuwenden mit Ausnahme von England, Schottland und den Vereinigten Staaten, wo die Theater und die meisten öffentlichen Vergnügungsorte am Sonntag geschlossen sind." Ich dächte doch, daß die alte Kirche keinen jüdischen Sabbat mehr feierte, daß S. 520, Note 2 im Cod. Justin. selbst Feldarbeiten am Sonntage erlaubt waren, daß S. 735 das Fasten am Sonntage wiederholt verboten wurde, daß S. 736 am Sonntage in den Kirchen nur stehend, nicht knieend gebetet werden sollte, — das alles hat seinen Grund nicht in einer laxen Condescendenz gegen die Welt, sondern in einer alt- und tiefchristlichen Anschauung, der der Sonntag als Gedächtnistag der Auferstehung des Herrn ein Freudentag ist und die gegen den jüdischen Sabbatismus sich einfach an das klare Wort des Herrn hält, daß der Mensch nicht ist um des Sabbats, sondern der Sabbat um des Menschen willen, Mark. 2, 27, vgl. Matth. 12, 8. Referent kennt die englische „Sabbatsfeier" nur aus Büchern und vom Hörensagen, aber wenn nicht bloß Theater, wenn auch öffentliche Gallerieen und belehrende Sehenswürdigkeiten für den gemeinen Mann am Sonntage, wo er allein Zeit für sie hat, geschlossen werden, wenn die Sonntagsruhe in den Häusern, wie man erzählt, nicht zum häuslichen Gottesdienste, sondern zur Langeweile dienen sollte, gegen welche selbst die Hausmusik am Clavier verpönt sei, wenn der Ausschluß von ordentlichen Vergnügungen das Volk, wenn auch niederster Klasse, in die Spelunken des Brantweins treiben sollte: ich weiß nicht, ob das wahr ist, aber wenn es so wäre, so ist auch auf englischem Boden noch nicht die rechte Feier des Sonntags gefunden, sondern nur ein, wenn auch besseres Extrem zum entgegengesetzten auf dem Continente, für welchen der Misbrauch der Freiheit doch den Standpunkt der Freiheit, der Misbrauch der Freude doch den evangelisch freudigen Charakter des christlichen Sonntags mit der erlaubten Erholung nicht aufhebt.

Die Wahrheit läge auch hier nur in der Mitte, die durch das Einssein von „treu“ und „frei“ bezeichnet ist. Immerhin aber stehen wir nicht an, als Vorzug der angloamerikanischen Wissenschaft und Kirche vor unserer deutschen in der Gegenwart anzuerkennen, daß sie in genauer Fühlung und engem Zusammenhange mit dem Leben sich erhält, wie denn auch im Verlaufe der dogmengeschichtlichen Partieen die Nestorianer S. 1015—16 und die Parteien, welche, wie D. Baur in der Vorlesung zu sagen pflegte, unter dem Namen der Monophysiten ihre langweilige Rolle in der Kirchengeschichte spielen, S. 1049—54 sich uns in anderem Lichte zeigen, wenn sie in Beziehung zu den Missionsbestrebungen der Gegenwart gesetzt werden, so daß die „protestantischen, armenischen und nestorianischen Gemeinden als Vorposten der evangelischen Organisation im Oriente erscheinen und vielleicht als die Morgenröthe einer Wiedergeburt der todten Kirchen in den Ländern der Bibel und einer dereinstigen Bekehrung der Türken zum Christentum“. Auch hier spricht Verfasser hauptsächlich vom Standpunkte der amerikanischen Mission, wie er nach anderer Seite gegenüber der deutschen Wissenschaft sich der englischen annimmt aus Anlaß der Erneuerung des Arianismus in der englischen Kirche insbesondere durch Samuel Clarke's Werk „die Schriftlehre über die Trinität“ (1712), welches zu einer langen Controverse Veranlassung gab und „die gründlichste und scharfsinnigste dialektische Verteidigung der nicänischen Trinitätslehre in englischer Sprache durch S. Waterland“ hervorrief, — eine Controverse, über deren flüchtige Behandlung in der deutschen Dogmengeschichte von Baur und Dorner sich Verfasser beklagt.

Sehen wir so den Verfasser in Ausführung seiner internationalen Mission sich vielfach auf die Seite seiner neuen Heimat stellen, so ist doch der wissenschaftliche Standpunkt des Werks im Ganzen, zu dem wir nun näher übergehen, wesentlich der der deutschen Theologie und ihrer freieren und geistigeren Haltung. Zwar ist er, wol gerade mit Rücksicht auf das englische Publikum, sichtbar und geflissentlich bei jeder Gelegenheit bemüht, seinen Glauben an die Inspiration der heiligen Schrift, auch die ἀντιλεγόμενα miteingeschlossen, zu bekennen, z. B. S. 78.

124. 134. Aber dies hindert ihn doch nicht, seine wissenschaftliche Ansicht näher dahin auszusprechen S. 84: „Die Apostel lebten und webten fortwährend im Elemente der Wahrheit, sprachen, schrieben, handelten aus der Wahrheit und zwar nicht als passive Werkzeuge, sondern als selbstbewußte und freie Organe derselben. Denn der heilige Geist vernichtet nicht die von Gott geschaffenen Naturanlagen und Eigentümlichkeiten, sondern reinigt und heiligt sie zum Besten des Reichs Gottes. Die Inspiration bezieht sich indes nur auf die sittlich-religiöse Sphäre und auf die Mittheilung alles dessen, was zur Seligkeit nothwendig ist, während untergeordnete Notizen geographischer, historischer, archäologischer und persönlicher Art nur insofern als inspirirt und infallibel betrachtet werden können, als sie mit der eigentlich religiösen Wahrheit in Verbindung stehen." Die Rücksicht auf seinen nächsten Leserkreis bestimmt den Verfasser auch durchgehends zu Hervorhebung der apologetischen Momente in der Betrachtung der alten Kirchengeschichte, wie er denn vorweg bei Jesu bekennt S. 6: „Zu demselben Resultate (der Anerkennung der Göttlichkeit Jesu und seines Werkes) drängen uns die unermeßlichen Wirkungen der Erscheinung Jesu in einer achtzehnhundertjährigen und unablässig fortschreitenden Geschichte, die auf jedem Blatte von der Wunderkraft seines heiligen und allein seligmachenden Namens Zeugnis ablegt. Auch dieser neue Versuch einer Kirchengeschichte sucht seinen höchsten Ruhm darin, ein fortlaufender Commentar zu dem gottmenschlichen Leben und Wirken Jesu in seinen Nachfolgern und in seinem Reiche zu sein." S. 175 schließt Verfasser die Darstellung der Angriffe des Celsus, welche schließlich auf einen Betrug Christi hinauskommen, gewiß richtig mit dem Gedanken ab: „Damit aber gestand eigentlich diese philosophische und kritische Polemik ihren Bankerott. Denn aus der Hypothese des Betrugs läßt sich eine so bedeutende Erscheinung, wie das Christentum schon damals war, am allerwenigsten vernünftig erklären. Je größer, nachhaltiger und wohlthätiger die Wirkung des Betruges war, desto räthselhafter und geheimnisvoller mußte ja dieser Betrug selbst erscheinen." S. 382 faßt er den Ueberblick über die apostolischen Väter dahin zusammen: „Unter ihnen sind Clemens von Rom, Ignatius von Antiochien und Po-

lykarp von Smyrna in jeder Hinsicht die bedeutendsten und repräsentiren zugleich die Hauptstädte des römischen Reiches, die drei großen Abtheilungen der alten Kirche, die orientalische, die occidentalische und kleinasiatische, und den Wirkungskreis der Apostel Petrus, Paulus und Johannes. Sie bezeugen einstimmig alle Hauptthatsachen des Lebens Jesu und der apostolischen Kirche, die Grundlehren des allgemeinen christlichen Glaubens und das Vorhandensein der wichtigsten apostolischen Schriften und sind insofern unwiderlegliche Zeugen für den geschichtlichen Charakter des Christentums und die Echtheit des Neuen Testaments. Je näher sie noch dem apostolischen Zeitalter selber stehen, desto größer ist das Gewicht ihres Zeugnisses, und darum behalten ihre wenigen Schriften einen unschätzbaren Werth.“ Das erste Kapitel der zweiten Periode, die Ausbreitung des Christentums, leitet Verfasser S. 139 mit folgendem Eingange ein: „Gott stellte das Christentum drei Jahrhunderte hindurch in die ungünstigste äußere Lage, damit es seine sittliche Kraft entfalte und bloß durch geistige Mittel den Sieg über die Welt erringe. Vor der Regierung Constantins hatte es nicht einmal eine rechtliche Existenz im römischen Reiche, sondern war zunächst als jüdische Secte ignorirt, sodann als eine staatsgefährliche Neuerung verleumdet, verboten und verfolgt, so daß der Uebertritt zu ihm Eigentum und Leben in Gefahr brachte. Es bot ferner den verderbten Neigungen des Herzens nicht die geringste Nahrung dar, wie etwa später der Muhamedanismus, sondern trat der herrschenden jüdischen und heidnischen Denkweise mit der unerbittlichen Forderung der Buße und Bekehrung, der Selbst- und Weltverleugnung entgegen, so daß nach Tertullian mehr Menschen durch die Furcht, ihre Vergnügungen, statt ihr Leben zu verlieren, von der neuen Secte abgehalten wurden. Sodann nahm der Stolz der Griechen und Römer besonders auch an dem jüdischen Ursprung des Christentums, an der Armuth und dem geringen Stande der meisten Bekenner Anstoß, wie denn Celsus spöttisch bemerkte, daß Wollenarbeiter, Schuster, Gerber und die ungebildetsten Menschen den unvernünftigen Glauben verkündigten und besonders Weibern und Kindern plausibel zu machen suchten. Trotz dieser ungewöhnlichen Hindernisse machte das Christentum doch gewaltigen Fort-

schritt, der unter solchen Umständen einen starken Beweis für die Göttlichkeit desselben liefert, wie dies schon Justin, Irenäus, Tertullian, Origenes und andere Väter jener Zeit hervorhoben. Ja selbst die Hindernisse wurden in der Hand der Vorsehung Beförderungsmittel." — „Die Philosophie der Verfolgungen", fährt Verfasser S. 151 fort, „hat Tertullian, der mitten unter ihnen lebte, kurz und gut mit dem bekannten Worte ausgesprochen, das Blut der Märtyrer sei die Aussaat der Kirche. In ähnlichem Sinne sagt später Chrysostomus: ‚Wie viele haben die Kirche angegriffen und sind im Angriffe untergegangen; die Kirche aber hat sich über die Himmel erhoben. Solche Größe hat die Kirche. Im Kampfe hat sie Sieg, unter Verfolgung übt sie die Herrschaft, durch Beschimpfung leuchtet ihr Licht. Wunden empfängt sie, doch ohne unter den Striemen zu erliegen. Fluten bewegen sie, aber sie bleibt über dem Wasser. Stürme erschüttern sie, doch sie scheitert nicht.'" — „Wäre aber", schließt der Verfasser, „das Christentum nicht göttlichen Ursprungs, so wäre es in diesem dreihundertjährigen Kampfe mit einer überwältigenden Majorität der Zahl und Macht sicherlich erlegen, wie so viele Secten und Häresien und selbst der Protestantismus in Italien und Spanien in viel kürzerer Zeit unterlegen sind."

So warm aber das Herz des Verfassers für das apologetische Interesse in der Darstellung der Kirchengeschichte schlägt, so weiß er sich nach der anderen Seite Kopf und Verstand frei zu halten, so daß er auch der **Kritik** ihre wohlbegründeten Rechte einräumt. Im kritischen Sinne vorwiegend behandelt er daher die Sagen von der Donnerlegion S. 156, von den eilftausend Jungfrauen S. 158, von Laurentius S. 160, von der thebanischen Legion S. 164, von dem constantinischen Hoc signo vinces S. 459, dem julianischen *Νενίκηκας Γαλιλαῖε* S. 484. In solchem Sinne tritt Verfasser ein für die **Gewissensfreiheit** S. 148: „Das ganze Altertum huldigte dem Staatsabsolutismus, welcher die individuellen Menschenrechte unbarmherzig mit Füßen trat. Erst das Christentum hat dieselben zur Geltung gebracht. Die christlichen Apologeten haben zuerst, wenn auch noch unklar, das Recht der freien Ueberzeugung auf dem Gebiete der Religion ausgesprochen. Ter-

lykarp von Smyrna in jede … n Stelle, welche beinahe als
sentiren zugleich die Hau … sche Grundsätze und Ein
großen Abtheilungen der … turalis potestatis
talische und kleinasiatis … alii obest
trus, Paulus und J … est, c
thatsachen des Lebe … I
lehren des allger … estabitis
der wichtigsten, … desiderabunt, nisi
legliche Zeug … em Deus non est . . Videte,
und die E … s elogium concurrat, adimere liberta
apostolis … interdicere optionem divinitatis, ut non liceat
ihres P … colere quem velim, sed cogar colere quem
unsch … im. Nemo se ab invito coli volet, ne homo quidem.
Ar …liche Grundsätze äußerte später Lactantius unter Constantin.
r Leider vergaß aber die Kirche dieselben bald nach ihrem Siege über das Heidentum und verfolgte Jahrhunderte hindurch alle Häretiker und Dissidenten mit derselben Intoleranz, wie das römische Heidentum die Christen.“ In dieser Freiheit der Kritik geht der Verfasser so weit, daß er dem Meister der Tübinger Schule, dem er vielfach Hyperkritik vorwirft, z. B. S. 22, doch auch S. 1224 die Anerkennung der „genialen Kritik“ nicht vorenthält und seine Kirchengeschichte dahin charakterisirt S. 22: „ohne die religiöse Tiefe Neanders und Gieselers nüchternen gesunden Menschenverstand ist D. Baur beiden an Umfang und Gründlichkeit des Wissens und Forschens ebenbürtig, an kühner Kritik, Combinationsgabe und philosophischer Construction und Generalisation überlegen, behandelt aber seinen Stoff ausschließlich vom intellectualistischen Standpunkte.“ So sucht Verfasser vom unbefangenen Standpunkte der Objectivität aus S. 346 f. den Ursprung des Episkopats zu erörtern; so warnt er S. 326 f. bei der Darstellung der Lehre von der Eucharistie vor unbefugtem Hineintragen irgend einer der späteren Theorieen in die patristische Zeit als einem ungeschichtlichen Beginnen. So äußert er sich S. 378 bei **Würdigung** der patristischen Literatur im Allgemeinen: „Am wenigsten darf man den Maßstab der ausgebildeten, sei es griechischen oder römischen oder altprotestantischen Orthodoxie an die vornicänischen Väter

…sche Protestantismus ihnen keine abso-
weil zwar ihr Glaub… …de Autorität zuschreibt und sich das
…ftliche Erkenntni… …rer Entwickelung aller kirchlichen
…ehr unbestim… …n Quell des allein untrüglichen
…che Kirche … …en Vorbehalt macht er S. 1027
Tertu… …Synode von Chalcedon, welche
… …r Dreieinigkeit das gemein-
… Eu… …und evangelischen Christen-
…gentlichen pat… …daß sich auch hier der
…ptores ecclesiastici. … …eren Erforschung dieses
vornicänischer Vater dem röm… …lle des Lebensbildes
selbst Irenäus und Cyprian differi… …kanonischen Schriften
der erstere in Betreff des Chiliasmu…
letztere in der Frage über die Gültigkeit … …en, der Verfasser
noch weniger darf man die vornicänische und … …twas zu über-
mit dem altprotestantischen, sei es lutherischen oder … zu kommen,
oder calvinistischen Lehrsysteme identificiren. Wir müsse… …thanasischen
der Geschichte gerecht zu werden, durchaus einen libe… …emessenes
Begriff von Orthodoxie in Anwendung bringen und … …chen die
Rücksicht nehmen auf die nothwendigen Stufenunterschiede … …lischen
geschichtlichen Entwickelung der Kirchenlehre. Die … …t ist.
sind die Träger und Organe des ökumenischen Christentums … …eit,
Kirchentums in seiner allmählichen Ausbildung im Gegensatze gegen … …ie
die fundamentalen trinitarischen und christologischen Häresen, hatten aber noch nichts zu thun mit dem Conflict zwischen Romanismus und Protestantismus, Luthertum, Calvinismus und Anglikanismus. Der Werth und die Verdienste der Kirchenväter sind in der römischen und in der neuen Oxforder Schule ebenso überschätzt, als von vielen calvinistischen und puritanischen Theologen und von skeptischen Historikern wie Gibbon unterschätzt worden. Als die Zeugen und Repräsentanten des alten Kirchentums und Christentums bis hinauf zu den Tagen der Apostel, als die muthigen und kräftigen Verteidiger desselben gegen alle Angriffe von außen und Entstellungen von innen und als die nothwendigen Mittelglieder zwischen dem apostolischen Urchristentum und unserer Zeit verdienen sie alle Achtung und Dankbarkeit, jedoch in gehöriger Unterordnung unter das allein untrügliche Wort Gottes. Uebrigens sind ihre

tullian sagt in einer merkwürdigen Stelle, welche beinahe als Weißagung auf moderne protestantische Grundsätze und Einrichtungen klingt: humani juris et naturalis potestatis est unicuique quod putaverit, colere, nec alii obest aut prodest alterius religio. Sed nec religionis est, colere religionem, quae sponte suscipi debeat, non vi.. Ita etsi nos compuleritis ad sacrificandum, nihil praestabitis Diis vestris. Ab invitis enim sacrificia non desiderabunt, nisi si contentiosi sint; contentiosus autem Deus non est.. Videte, ne et hoc ad irreligiositatis elogium concurrat, adimere libertatem religionis et interdicere optionem divinitatis, ut non liceat mihi colere quem velim, sed cogar colere quem nolim. Nemo se ab invito coli volet, ne homo quidem. Aehnliche Grundsätze äußerte später Lactantius unter Constantin. Leider vergaß aber die Kirche dieselben bald nach ihrem Siege über das Heidentum und verfolgte Jahrhunderte hindurch alle Häretiker und Dissidenten mit derselben Intoleranz, wie das römische Heidentum die Christen.“ In dieser Freiheit der Kritik geht der Verfasser so weit, daß er dem Meister der Tübinger Schule, dem er vielfach Hyperkritik vorwirft, z. B. S. 22, doch auch S. 1224 die Anerkennung der „genialen Kritik“ nicht vorenthält und seine Kirchengeschichte dahin charakterisirt S. 22: „ohne die religiöse Tiefe Neanders und Gieselers nüchternen gesunden Menschenverstand ist D. Baur beiden an Umfang und Gründlichkeit des Wissens und Forschens ebenbürtig, an kühner Kritik, Combinationsgabe und philosophischer Construction und Generalisation überlegen, behandelt aber seinen Stoff ausschließlich vom intellectualistischen Standpunkte.“ So sucht Verfasser vom unbefangenen Standpunkte der Objectivität aus S. 346 f. den Ursprung des Episkopats zu erörtern; so warnt er S. 326 f. bei der Darstellung der Lehre von der Eucharistie vor unbefugtem Hineintragen irgend einer der späteren Theorieen in die patristische Zeit als einem ungeschichtlichen Beginnen. So äußert er sich S. 378 bei Würdigung der patristischen Literatur im Allgemeinen: „Am wenigsten darf man den Maßstab der ausgebildeten, sei es griechischen oder römischen oder altprotestantischen Orthodoxie an die vornicänischen Väter an-

legen, weil zwar ihr Glaube stark, welt- und todüberwindend, aber ihre wissenschaftliche Erkenntnis des Glaubens oder die dogmatischen Begriffe noch sehr unbestimmt und unsicher waren. In der That schließt auch die römische Kirche gerade die gelehrtesten Lehrer des dritten Jahrhunderts, einen Tertullian wegen seines Montanismus, einen Clemens Alexandrinus und Origenes wegen ihrer platonischen und idealistischen Ansichten, einen Eusebius wegen seines Semiarianismus von der Zahl der eigentlichen patres mit Unrecht aus und bezeichnet sie bloß als scriptores ecclesiastici. Streng genommen entspricht kein einziger vornicänischer Vater dem römischen Lehrbegriffe in allen Stücken; selbst Irenäus und Cyprian differirten von dem römischen Bischofe, der erstere in Betreff des Chiliasmus und Montanismus, der letztere in der Frage über die Gültigkeit der Ketzertaufe. Aber noch weniger darf man die vornicänische und nicänische Theologie mit dem altprotestantischen, sei es lutherischen oder anglikanischen oder calvinistischen Lehrsysteme identificiren. Wir müssen hier, um der Geschichte gerecht zu werden, durchaus einen liberaleren Begriff von Orthodoxie in Anwendung bringen und gehörig Rücksicht nehmen auf die nothwendigen Stufenunterschiede in der geschichtlichen Entwickelung der Kirchenlehre. Die Väter sind die Träger und Organe des ökumenischen Christentums und Kirchentums in seiner allmählichen Ausbildung im Gegensatze gegen die fundamentalen trinitarischen und christologischen Häresen, hatten aber noch nichts zu thun mit dem Conflict zwischen Romanismus und Protestantismus, Luthertum, Calvinismus und Anglikanismus. Der Werth und die Verdienste der Kirchenväter sind in der römischen und in der neuen Oxforder Schule ebenso überschätzt, als von vielen calvinistischen und puritanischen Theologen und von skeptischen Historikern wie Gibbon unterschätzt worden. Als die Zeugen und Repräsentanten des alten Kirchentums und Christentums bis hinauf zu den Tagen der Apostel, als die muthigen und kräftigen Verteidiger desselben gegen alle Angriffe von außen und Entstellungen von innen und als die nothwendigen Mittelglieder zwischen dem apostolischen Urchristentum und unserer Zeit verdienen sie alle Achtung und Dankbarkeit, jedoch in gehöriger Unterordnung unter das allein untrügliche Wort Gottes. Uebrigens sind ihre

Vorzüge und Verdienste sehr verschiedener Art. Polykarp zeichnet sich durch patriarchalische Einfalt und Würde, Clemens von Rom durch die Gabe der Kirchenleitung, Ignatius durch feurige Begeisterung für Christus und das Märtyrertum, Justinus durch apologetischen Eifer, Irenäus" (sichtbar in der geschichtlichen Darstellung der Liebling des praktischen Amerikaners) „durch gesunde Lehre und Mäßigung, Clemens von Alexandrien durch anregenden Gedankenreichtum, Origenes durch brillante Gelehrsamkeit und kühne Forschung, Tertullian durch naturkräftige Frische und Derbheit, Cyprian durch energische Kirchlichkeit, Eusebius durch Secularflüche, Lactantius durch eleganten Stil aus. Jeder hat auch seine eigentümlichen Schwächen; keiner reicht an die Originalität, Tiefe, Geistesfülle und Reinheit der Apostel hinan; daher muß auch die gesamte patristische Literatur mit Einschluß der nicänischen und nachnicänischen bei all' ihrem unschätzbaren Werthe dem Neuen Testament immer weit untergeordnet bleiben und ihr Studium sollte nie als ein Hemmschuh der weiteren Entwickelung gemisbraucht, sondern als Anregung zu immer neuer und tieferer Forschung der unerschöpflichen Schriftwahrheit gebraucht werden. . . . Der häufige Gebrauch, den selbst angesehene Kirchenlehrer, besonders die Apologeten von solchen Fabrikaten einer müßigen Phantasie (wie die Apokryphen des Neuen Testaments) machten, zeugt nicht nur von einem hohen Grade von Leichtgläubigkeit und gänzlichem Mangel an literarischer Kritik, sondern auch von einem sehr unentwickelten Wahrheitssinn, der die pia fraus noch nicht ohne weiteres als Lüge verwarf." Kein Wunder, daß Verfasser trotz seiner ungemeinen Anerkennung der nicänischen Lehre, welche er S. 943 „als das einzige von allen Lehrsymbolen rühmt, das von der lateinischen, griechischen und evangelischen Kirche mit Ausnahme des späteren Zusatzes filioque gleichmäßig anerkannt und noch heute nach Verlauf von fünfzehn Jahrhunderten in allen Ländern der civilisirten Welt von Sonntag zu Sonntag gebetet und gesungen (?) wird" — doch auch den ökumenischen Symbolen gegenüber die kritisch freie Stellung des Protestantismus wahrt, wenn er die Geschichte derselben abschließt mit der Bemerkung S. 987, „daß sie von der ganzen orthodoxen Christenheit anerkannt werden, jedoch mit dem

Unterschiede, daß der evangelische Protestantismus ihnen keine absolute, sondern nur eine relative Autorität zuschreibt und sich das Recht freier Forschung und weiterer Entwickelung aller kirchlichen Dogmen aus dem unerschöpflichen Quell des allein untrüglichen Wortes Gottes vorbehält". Denselben Vorbehalt macht er S. 1027 gegenüber dem Glaubenssymbol der Synode von Chalcedon, welche ihm „wie die nicänische Lehre von der Dreieinigkeit das gemeinsame Erbgut der griechischen, lateinischen und evangelischen Christenheit ist, — jedoch mit dem Unterschiede, daß sich auch hier der Protestantismus das Recht einer immer tieferen Erforschung dieses Geheimnisses aus der unerschöpflichen Quelle des Lebensbildes Christi in den Evangelien und der apostolisch-kanonischen Schriften vorbehält".

Freilich scheint, wenn wir's offen gestehen sollen, der Verfasser die Linie dieser nüchternen Geschichtsanschauung etwas zu überschreiten und in einigen Widerspruch mit sich selbst zu kommen, wenn er dem auch von ihm als unecht anerkannten athanasischen Symbole, dem symbolum Quicunque, S. 980 solch ungemessenes Lob spendet „als dem classischen Ausdrucke, über welchen die orthodoxe Dogmenentwickelung der römischen und der evangelischen Kirche bis auf den heutigen Tag noch nicht hinausgekommen ist. Es ist ihm ein unübertroffenes Meisterstück logischer Klarheit, Schärfe und Präcision, und wenn es überhaupt möglich wäre, die unerschöpflichen Tiefen eines solchen Glaubensgeheimnisses, das die Engel anbeten, in beschränkte dialektische Verstandesformeln zu fassen und gegen Irrtümer zu verwahren, so ist es in diesem dogmatisch-liturgischen Bekenntnis geschehen." Uns scheint hier Verfasser, der sich über die „kurze Abfertigung" dieses Symbols als eines vergeblichen Versuchs, die schroffen und unvermittelten Gegensätze der Einheit und Dreiheit durch logische Kategorieen zu rechtfertigen", bei Baur beklagt, in das entgegengesetzte Extrem verfallen zu sein. Es ist das einer der wenigen Punkte, wo wir der Kritik des Buchs eine schärfere Spitze wünschen möchten. Dahin rechnen wir die Darstellung des neutestamentlichen Lehrbegriffs S. 91 f. einfach nach der Reihenfolge des Kanon, so daß das *Εὐαγγέλιον* ungeschichtlich dem *Ἀπόστολος* vorangeht; S. 61 das

milde Urtheil über das bekannte, zum mindesten als interpolirt angefochtene Zeugnis des Josephus; S. 674 die Zurückhaltung des Urtheils in der gerade heute, im Angesicht des freilich 1867 vom Verfasser noch nicht vorauszusehenden zwanzigsten ökumenischen Concils und selbst nach den betreffenden Stellen S. XI (vgl. S. 97 der in katholischen Kreisen Epoche machenden Schrift: „Der Papst und das Concil" von Janus) nicht so unwichtigen Frage über das Episkopat des Petrus in Rom; S. 48 die einfache Zuzählung von Schleiermacher, Weiße, Hase, Keim (Weizsäcker nennt er nicht) zusammen mit Schenkel zu den „Phasen des deutschen Skepticismus und der negativen Kritik". Weiter finden wir kritisch anfechtbar die sogleich an den Anfang des Buches gestellte, freilich aus dem reformirten Systeme herübergenommene Datirung der Kirche von der „Schöpfung Adams" an, welche nicht bloß begrifflich eine Verwechselung der Kirche mit dem Reiche Gottes ist, sondern auch für die historische Darstellung den Nachtheil zur Folge hat, daß nicht bloß S. 25 die erste Periode mit der Geburt Christi statt mit der Gründung der Kirche am ersten Pfingstfeste beginnt, sondern Judentum § 10. 11 und Heidentum eigentlich in die Kirchengeschichte selbst hereinfallen; und doch sind diese dann nicht so gründlich behandelt, wie „zur Vorbereitung des Christentums" z. B. eine durch Apg. 17 geforderte eingehende Besprechung des Epikuräismus und des Stoicismus (nach dem Vorgange oder unter Widerlegung von D. Baur, Kirchengeschichte I, 10—16), die wörtliche Wiedergabe der Stellen aus den S. 44 angeführten römischen Schriftstellern Tacitus, Seneca, Juvenal, Persius, zu denen auch Livius mit seinem Prolog käme, gehören dürfte. Bei der Darstellung des Heidentums nach seinen Quellen, dem Ueberbleibsel des göttlichen Ebenbildes, einer Uroffenbarung und der allwaltenden Vorsehung, die sich nie unbezeugt gelassen S. 39, welch' letztere sodann auf den Einfluß des Logos bezogen wird, wäre vielleicht thunlich gewesen, überhaupt auf den λόγος zurückzugehen 1) im Sinne der allgemeinen menschlichen Vernunft und ihres Zusammenhangs mit dem göttlichen Ebenbilde; 2) im Sinne des Wortes, der Rede, und damit zusammenhängend einer Tradition auch im sündhaften Menschengeschlechte; 3) des Logos im theologischen Sinne

als des σπερματικός. Daß sich weiterhin Verfasser bei Behandlung der für die alte Kirchengeschichte so wichtigen Partie der Gnosis unbedingt an Neander angeschlossen hat, scheint mir nicht zum Vortheile der Klarheit der Darstellung ausgeschlagen zu sein. Warum sollen denn die Pseudo-Clementinen nicht mit Baur der Gnosis zugerechnet, sondern mit Neander (Allgem. Geschichte der christlichen Religion [3. Auflage] I, 1. S. 194 f.) der Gnosis vorangestellt werden, während doch die sieben Säulen S. 197 und die Syzygien S. 198 dem Systeme ein so entschiedenes gnostisches Gepräge geben, daß Verfasser selbst sich zum Zugeständnisse genöthigt sieht: „hierin streift es offenbar an die pantheistische Emanationstheorie der Gnostiker an"? Bloß darum, weil S. 205 als die charakteristischen Merkmale für alle gnostischen Systeme der Dualismus, der Demiurgismus und der Doketismus angegeben sind, — eine Definition, die allerdings auf das valentinianische System paßt, das Verfasser, aber ohne genügenden Grund, nach S. 215 der allgemeinen Darstellung des im § 71 vorausgeschickten gnostischen Systems zu Grunde zu legen sich veranlaßt gesehen hat? Er geht bei der Begriffsbestimmung der Gnosis überhaupt, deren Form er mit Neander S. 204 als die orientalische bezeichnet, doch S. 203 von der Grundanschauung Baur's, dessen „Hauptstärke er ja S. 22 in seiner Entwickelung der Dogmen der alten Häretiker, besonders des Gnosticismus, mit dem er eine geistige Verwandtschaft hat", findet, aus S. 203: „Der Gnosticismus ist eine häretische Religionsphilosophie". Warum soll nun diesem richtigen Begriffe nicht auch S. 210 f. in § 72 die Classification der einzelnen Systeme entnommen werden, wie sie aus der Baur'schen Anschauung, „je nachdem das heidnische oder jüdische oder christliche Element überwiegt", mit Natürlichkeit sich ergibt, während Verfasser bei der, übrigens namentlich auf Grund der von ihm dem Hippolytus zugeschriebenen Philosophumena, ausführlich und gründlich gehaltenen Darstellung der einzelnen Systeme S. 211 „wo möglich die chronologische Ordnung befolgen zu wollen" erklärt? Mich dünkt, eine größere, gegen Neanders Vorgang mehr Selbständigkeit bewahrende Schärfe der Auffassung wäre der Darstellung des ganzen Kapitels zu gute gekommen, wie sie auch in einem wichtigen Punkte der Christologie

der Wahrheit näher führen müßte. Es ist dies die, wie mir nach 1 Kor. 15, 24—28 scheint, unzweifelhaft anzuerkennende Subordination des Sohnes gegen den Vater in Joh. 14, 28, die doch wol mit der Beziehung auf den λόγος ἔνσαρκος allein S. 239 oder auf den Gottmenschen, S. 946 oder S. 974 mit der Unterscheidung von einem Subordinatianismus des Wesens und der Ordnung nicht abgemacht werden kann, wenn man auch nur die Gegenüberstellung von Vater und Sohn namentlich im Zusammenhange mit Matth. 11, 27; 28, 18 in's Auge faßt. Was kann denn in dem παρεδόθη und ἐδόθη vgl. Joh. 5, 26; 10, 29 anderes liegen, was soll insbesondere in der sonst für das Gegentheil citirten classischen Stelle Phil. 2, 9 das ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσε sagen? Darum können wir uns nicht mit dem Verfasser einverstanden erklären, wenn er S. 975 meint: „Die logische Consequenz der Lehre von der Wesensgleichheit des Sohnes, worauf die nicänischen Väter das Hauptgewicht legten, mußte mit der Zeit die absterbenden Ueberreste des vornicänischen Subordinatianismus überwinden." Im Gegentheile glaube ich, daß das der Punkt ist, an welchem eine objective, aber freie Theologie einzusetzen hat, um auf dem Grunde der Schrift ein Christusbild zu gestalten, das in Wahrheit dem Doketismus entrückt bleibt, ohne jedoch dem Arianismus zu verfallen.

Auf dem Gebiete der Geschichte freilich, das kann niemandem zu leugnen einfallen, kommt dem nicänischen Concil epochemachende Bedeutung zu. Das führt uns auf einige Bemerkungen, zu welchen die Anordnung und Gliederung des Buchs Veranlassung gibt. Nach § 4 nimmt Verfasser in der herkömmlichen Weise für die Kirchengeschichte drei Hauptperioden an, alte, mittlere und neuere Zeit; er theilt aber jede für die genauere geschichtliche Betrachtung (von welcher jedoch nach unserem Dafürhalten die bei ihm so anzuerkennende Darstellung des Zuständlichen in der Geschichte, das besser in großen Zügen gezeichnet würde, wol auszunehmen wäre) wieder in drei Zeitabschnitte, also — nach S. 10 — I, 1: Die apostolische Kirche 1—100; — I, 2: Die Kirche als verfolgte Secte bis zu Constantin, dem ersten christlichen Kaiser 311; — I, 3: Die Kirche im Bunde mit dem griechisch-römischen Reiche und unter

den Stürmen der Völkerwanderung bis Gregor I. 590; — II, 1: Die Pflanzung der Kirche unter den germanischen Völkern bis zu Hildebrand 1049; — II, 2: Die Kirche unter der Herrschaft der päpstlichen Hierarchie und Scholastik bis Bonifacius VIII. 1284; — II, 3: Der Zerfall des mittelalterlichen Katholicismus und die Anbahnung des Protestantismus bis 1517; — III, 1: Die evangelische Reformation und die römisch-katholische Reaction bis 1600; — III, 2: Die orthodoxen Confessions- und Staatskirchen und die Anfänge des Deismus und Rationalismus bis 1750; — III, 3: Die Entwickelung des modernen Antichristentums und die Wiederbelebung des Christentums in Europa und Amerika, vom Ende des vorigen Jahrhunderts bis zur Gegenwart. Für das Werk, soweit es bis jetzt vollendet ist, kommt natürlich nur die erste Hauptperiode in Betracht. Hier aber hat die genaue Durchlesung des Buches uns Zweifel gegen die richtige Abscheidung der Unterabschnitte erweckt. Nicht als ob wir die epochemachende Bedeutung von Constantin M. und Gregor M. leugnen wollten, welche Verfasser als Wendepunkt bei seiner Eintheilung aufgefaßt hat; nur scheint uns nicht wohlgethan, daß die neuen Perioden mit Constantin und Gregor beginnen sollen. Uns schiene es entsprechender, die vorangehenden mit denselben zu schließen, so daß also insbesondere die zweite Periode nicht bis an Constantin hin herabreichte, vielmehr seine Zeit mit hereinnähme. Dies hätte namentlich für die dogmengeschichtliche Partie den großen Vortheil, daß das Nicaenum als das, was es ist, als Abschluß der Periode erschiene. So aber hat die Abscheidung, wie sie Verfasser beliebt hat, vielfach den Zusammenhang zerrissen und manigfach entweder Vorgreifungen, wie er es z. B. S. 811 über die ganze Hauptperiode hinaus mit den Sacramenten gethan hat, oder recapitulirende Wiederaufnahmen zur Folge gehabt. So gesteht er selbst beim Cölibat S. 305 zu, vom Nicaenum anticipiren zu müssen, auf welches er dann S. 629 zurückkommt; eine ähnliche epochemachende Bedeutung hat dasselbe bekanntlich für die Osterfeier, weshalb es auch hier S. 316 in der zweiten Periode schon vorweg genommen werden muß. Aus der römischen Kirche muß nach der gewählten Eintheilung Lactantius schon in der zweiten Periode S. 438 erwähnt werden, während die Zeit seiner Wirk-

samkeit doch eigentlich in die dritte fällt, eben darum seine ausführliche Schilderung dann erst im dritten Bande S. 1187 nachfolgt. In ähnlicher Weise hat Verfasser gegen den Abschluß der alten Geschichte bei Gregor M., mit dem er das Mittelalter beginnt, schon anticipando hinübergreifen müssen S. 696. 781. 833. — Innerhalb der einzelnen Perioden kommen sodann nach § 3 als die Zweige der Kirchengeschichte vor: 1) Mission und Ausbreitung, 2) Verfolgung des Christentums; 3) Kirchenregiment und Kirchenzucht; 4) Cultus und Gottesdienst; 5) Christliches Leben; 6) Theologie oder christliche Wissenschaft und Literatur. Wir haben uns oben schon anerkennend darüber ausgesprochen, daß Verfasser besonders dem fünften und vierten Zweige seine Aufmerksamkeit zugewendet hat, und auch darin müssen wir ihm vollkommen Recht geben S. 5: „Diese Zweige der Kirchengeschichte sind nicht mechanisch, sondern organisch verbunden und greifen lebendig in einander ein und zwar am meisten gerade in den schöpferischen Perioden, wie der apostolischen und reformatorischen. Es ist daher Pflicht des Historikers, den Zusammenhang zur Anschauung zu bringen. Jede Periode hat übrigens Anspruch auf eine besondere Eintheilung, welche ihrem Inhalte entspricht. Die Bestimmung der Zahl, der Reihenfolge und des Umfangs der verschiedenen Abtheilungen muß sich nach dem objectiven Thatbestand richten und wird also in verschiedenen Perioden verschieden ausfallen.“ In diesem Grundsatze sind wir mit dem Verfasser vollkommen einverstanden, aber in der Anwendung scheint er demselben nicht gerecht geworden zu sein, indem er gleichmäßig in der zweiten und dritten Periode die Kirchenväter und die theologische Literatur erst an das Ende stellt, während ihr natürlicher Platz doch gewiß beide Male vor die Entwickelung der Kirchenlehre oder vor die Lehrstreitigkeiten hin gehört, so daß sie mit ihren Personen vorher eingeführt werden, ehe ihre literarische Wirksamkeit und ihre dogmengeschichtlichen Thaten zur Darstellung kommen; die Stellung, die Verfasser gewählt, hat den Nachtheil, in der dogmengeschichtlichen Partie entweder manches im Bilde unklar zu lassen, da die Persönlichkeiten noch nicht gezeichnet sind, oder aber schon auf die Literatur hinüberzugreifen oder in dieser zu wiederholen.

Doch nun ist auch alles heraus, was wir von Bedenken und Ausstellungen auf dem Herzen hatten. Daß sie nicht aus Tadelsucht kommen, sondern die ἀλήθεια ἐν ἀγάπῃ treiben wollen, werden wir am besten damit beweisen, daß wir zum Schlusse auf einzelne Partieen und besonders gelungene Stellen hinweisen, in denen uns die Eigentümlichkeit des Verfassers ebenso charakteristisch als ansprechend entgegentritt. Unter den Partieen nennen wir besonders von § 107 an die Entwickelung des Episkopats, von § 189 an die Entwickelung des päpstlichen Primats, S. 1070 f. die Darstellung des pelagianischen Systems; von besonders gelungenen Stellen das Bild der Kirchengeschichte, wie es sich der Anschauung des Verfassers gestaltet (S. 2 ff.), das sittliche Charakterbild Christi (S. 55 ff.), das Gesamtbild der vornicänischen Periode (S. 137 f.), das Bild der Gestaltung der Kirche seit Constantin (S. 509 ff.), das Gesamtbild der dogmengeschichtlichen Entwickelung der dritten Periode (S. 909 f.), endlich die Lebensbilder und Charakteristiken von Origenes (S. 416 ff. 988 f.) und Augustin (S. 1215 ff.). Als Proben wollen wir noch eine Stelle aus der Zeichnung des sittlichen Charakterbilds Christi und die Charakteristik Augustins im Wortlaut mittheilen.

Jene lautet S. 59 ff.: „Die vollendete Sittlichkeit Jesu im Handeln und Leiden floß aus seiner vollendeten Frömmigkeit. In ihm sind beide absolut eins, während bei gewöhnlichen Menschen, selbst bei ganzen Gemeinschaften (man vergleiche z. B. die griechische und römische Frömmigkeit und Sittlichkeit mit der protestantischen), beide in einem gewissen Misverhältnis zu einander stehen, jedenfalls nie in gleichmäßiger Virtuosität ausgebildet sind. Wie die vollendete Harmonie aller Tugenden, so ist auch die vollendete Harmonie der Tugend mit der Frömmigkeit Christi durchaus eigentümlich und geht über das gewöhnliche menschliche Maß weit hinaus. Das Wesen der Frömmigkeit besteht in der Vereinigung des ganzen Menschen, nicht bloß einer einzelnen Seelenkraft mit Gott. Diese Vereinigung ist in Christo zuerst verwirklicht und zwar in vollkommenem Maße verwirklicht worden. Sein ganzes Leben und Leiden war eine ununterbrochene und ungetrübte Gemeinschaft mit seinem himmlischen Vater. Schon als zwölfjähriger Knabe „mußte er sein in dem,

was seines Vaters ist", und selbst am Kreuze, als er rief: „Mein Gott! mein Gott! warum hast Du mich verlassen!" — war ihm bloß das augenblickliche Gefühl oder der Trost dieser Gemeinschaft entrissen, während das Band der Gemeinschaft selbst fortdauerte, so gut als die Sonne am Himmel steht, auch wenn sie in Gewitterwolken eingehüllt ist. Darum war bei ihm jeder sittliche Act zugleich ein religiöser Act, jeder Menschendienst zugleich ein Gottesdienst. Aus seiner unbedingten Gottesliebe floß seine unbegrenzte Menschenliebe, aus seinem völligen Gehorsam gegen Gott seine Herrschaft über sich selbst und über die Natur, aus seinem Gottvertrauen seine Ruhe und Zufriedenheit; er hatte sein Lebenscentrum in Gott, sein Wille war sein und doch vollkommen eins mit dem Willen seines himmlischen Vaters, so daß er selbst im Moment des schwersten unverdienten Leidens beten konnte: „Nicht mein, sondern dein Wille geschehe!" Diesen Willen zu thun, war stets seine Speise und sein Trank, sein Genuß und seine Freude, sein eigentliches Lebenselement. Darum suchte er auch immer nur Gottes Ehre und zeigt uns eine völlige Erhabenheit über alle Formen der Selbstsucht und Weltlichkeit, so daß weder Geld und Gut, noch Ehre und Ruhm, noch Rang und Stellung, noch irgend welche irdische Reize die geringste Anziehungskraft auf ihn ausübten. Und doch bei aller Unweltlichkeit ist seine Frömmigkeit ebenso fern von allem selbstgewählten Asketismus und Mönchtum, wie von pietistischem Formalismus, durchaus frei, gesund, weltumfassend, weltumbildend und weltverklärend. Mitten in der Welt stehend und lebend, an allen unschuldigen Freuden und Leiden seiner Mitmenschen theilnehmend, selbst an der Hochzeittafel sitzend und mit allen Menschenclassen leutselig umgehend, war er doch nicht von der Welt und konnte seinen Zeitgenossen gegenüber sagen: „Ihr seid von unten her, ich bin von oben her; ihr seid von der Erde, ich bin vom Himmel." In Christo haben wir also die höchste Sittlichkeit und Frömmigkeit im harmonischen Bunde und zwar so, daß jene die nothwendige Selbstoffenbarung von dieser ist, daß alles von Gott ausgeht und zu Gott zurückkehrt. Darin liegt seine Befähigung zum Religionsstifter und sittlichen Gesetzgeber der Menschheit. Die Idee der Religion selbst und zwar der allein wahren

und vollkommenen Religion, der Einheit des Menschen mit Gott ist in seiner Person verkörpert und persönlich geworden. Er und das Christentum sind eins, und wir dürfen keines Höheren warten, weil es kein Höheres gibt. Der sittliche Charakter Jesu ist also originell und einzig, unschuldig und fleckenlos, zur höchsten Reife durchgebildet in Handeln und Leiden, alle Tugenden harmonisch in sich vereinigend, fern von jeder Einseitigkeit und Beschränktheit und wurzelt in vollkommener Heiligkeit, in einem ununterbrochenen Leben in Gott, durch Gott und für Gott. Ist nun ein solcher Charakter historisch erklärbar aus der Zeit und dem Volke, unter welchem er auftritt? Kann er nur auch mit einiger Wahrscheinlichkeit aus dem Pharisäismus, dem Sadducäismus, dem Essenismus, dem rohen galiläischen Volkstum, kurz aus irgend einem menschlichen Elemente, mit dem Jesus in Berührung kam, abgeleitet werden? Unmöglich! er steht da, das größte Wunder in der Geschichte, erklärlich einzig und allein aus übernatürlichen Gründen, als eine neue sittliche Schöpfung, als der menschgewordene Gott. Und in der That, Christus tritt vor uns hin mit den grandiosesten Ansprüchen, die, wenn sie nicht vollkommen wahr wären, nur Gotteslästerung sein könnten. Er stellt sich dar als den Messias .. den Stifter des ewigen Himmelreichs .. den Eingeborenen vom Vater .. den zukünftigen Richter der Lebendigen und Todten; er nimmt göttliche Namen, göttliche Eigenschaften und göttliche Ehren für sich in Anspruch und erklärt offen und kühn: „Ich und der Vater sind eins!" Das thut der demütige und sanftmüthige Menschensohn, der alle Tugenden, also auch die Wahrhaftigkeit im höchsten Maße besaß; das thut er mit der größten Besonnenheit und Klarheit des Geistes: da bleibt also kein Ausweg, selbst die Vernunft muß hier niederfallen und mit dem skeptischen Thomas ausrufen: „Mein Herr und mein Gott!"

Von Augustin, dem der Verfasser nicht bloß Billigkeit und Gerechtigkeit, sondern Bewunderung und Begeisterung zollt, sagt er S. 1221 f.: „Augustin, der Mann mit aufwärts schauendem Auge, mit der Feder in der Linken und dem brennenden Herzen in der Rechten (wie er gewöhnlich abgebildet wird), ist ein philosophisches und theologisches Genie erster Größe, das wie eine Pyramide über

Eine heilige, allgemeine, apostolische Kirche, Eine Gemeinschaft der Heiligen, Einen Hirten und Eine Herde."

In diesem Glauben und für den Dienst dieser höheren Einheit hat Verfasser sein Werk vollendet als eine Vermittelung zwischen deutschem und englischem Protestantismus, zwischen Orthodoxie und Kritik, zwischen Pistis und Gnosis, zwischen Strenggläuben und Unglauben, Kirche und Wissenschaft, altertümlich gegründeter und neu sich verjüngender Weltanschauung, zwischen alter und neuer Zeit, zwischen der alten und neuen Welt. In der Einmüthigkeit solchen Helfens und solchen Hoffens sei ihm für seine evangelische Handreichung an die deutsche Kirche über's Meer hinüber ein deutscher Handschlag geboten!

Reutlingen, zum 21. November 1869.

G. Beck.

Inhalt des ersten Heftes.

Abhandlungen.

Inhalt des zweiten Heftes.

Abhandlungen.

Inhalt des dritten Heftes.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Recensionen.

Inhalt des vierten Heftes.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Recensionen.

Berichtigungen.

Jahrgang 1869, 4. Heft.

S. 691, Z. 4 v. u.: **Kirchthüren** anstatt Kirchthürmen.
S. 707, Z. 3 v. u.: **Sahela** anstatt Saheba.

Jahrgang 1870, 3. Heft.

S. 446, Z. 13 v. o.: nach שָׁנָה l.: **oder** vor der Zahlform **Stat. constr.** und nach u. s. w.

Z. 17 v. o.: nach constr. l.: mit nachfolgendem Artikel bei der Zahl, nachher u. s. w.

S. 447, Nr. 6 ist so zu berichtigen: Endlich geht 2 Kön. 15, 23 bei runder Zahl (50 Jahr) שְׁנַת Stat. constr. voran, und nach der Zahl folgt שָׁנָה St. abs., was nicht als Schreibfehler zu betrachten, noch mit der Randbemerkung 174 Kennicot durch וּשְׁתַּיִם zu ergänzen ist. Dies stünde im Widerspruch mit 2 Kön. 15, 2 u. 27.

Z. 12 v. u. l.: הָאַרְבָּעִים.

Z. 10 v. u. l.: הָרְבִיעִית.

Z. 2 v. u. füge bei: Für 40stes Jahr müßte man die Sprachform 3) erwarten, also בְּאַרְבָּעִים שָׁנָה לְצֵאת.

S. 456, Z. 12 v. u. l.: Exod. 12, 12.

Z. 2 v. u. l.: welches 61 K. u. S. in Exod. 14, 2 liest.

S. 461, Z. 20 v. o. l.: וַיִּהְיוּ.

Z. 21 v. o. l.: וַיַּחֲנוּ.

S. 465, Z. 15 v. o.: nach „Elohisten" setze Komma.

Z. 16 v. o. l.: des Deuteronomikers **aber**.

S. 477, Z. 2 v. o. l.: Num. 33, 38 vgl. 20, 22—29.

S. 479, Z. 5 v. o. l.: הָעֲרָבָה.

Z. 6 v. o. tilge ו vor מֵאֵילַת.

S. 484, Z. 17 l.: הָעֲבָרִים.

S. 485, Z. 6 v. u. l.: מֵרֹאשׁ.

Z. 5 v. u. l.: „gegenüber" (vgl. S. 479) nach u. s. w.

Perthes' Buchdruckerei in Gotha.